

مثنویات من ادب العرب - مرتبہ مولوی محمد رابع صاحب حسنی ندوی، بڑی تقطیع،
صفحہ ۸۸، صفحات ۱۰۰، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، قیمت ۳۰۰ روپے، دارالعلوم
ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔

دارالعلوم ندوۃ العلماء اپنے ہر دور میں اس لحاظ سے ممتاز رہا ہے کہ وہاں اساتذہ اور
طلباء عربی زبان کھنے اور پونے کی قدرت رکھتے ہیں، اور خوش قسمتی سے مولانا ابوالحسن علی ندوی
کی سرپرستی میں یہ مذاق اور زیادہ ترقی کر گیا ہے، چنانچہ وہاں کے شعبہ نشر و اشاعت کی جانب سے
ادب و انشاء اور قواعد پر کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، پیش نظر کتاب میں حدیث و سیر
اور تاریخ و ادب کی قدیم و جدید کتابوں سے نظم و شعر کا ایک انتخاب عربی مدارس کے طلبہ
کے لیے مرتب کیا گیا ہے، انتخاب میں زبان و ادب کی رعایت کے ساتھ اس کی بھی کوشش کی گئی
ہے کہ وہ دینی و روحانی، اسلامی فکر، عروج و زوال اور اخلاق فاضلہ کا بھی مرقع ہو، مجموعہ انسان
اور عام فہم ہے کہ معمولی عربی جاننے والے بھی اسے اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں، کتاب مولانا ابوالحسن علی
ندوی کے مقدمہ اور لایق مرتب دیباچہ سے شروع ہوتی ہے، اور آخر میں شکل الفاظ کی شرح
بھی صفحات کے حوالہ کے ساتھ کر دی گئی ہے، کتاب اس قابل ہو کہ مدارس عربیہ کے نصاب میں داخل
ہو، **عروة الفطرۃ** - مرتبہ مولوی محمد عطاء اللہ صاحب سلفی، کاغذ اچھا، قیمت درج نہیں ہفت ۱۹۶

پتہ محمد عطاء اللہ سلفی صاحب، دارالعلوم عربیہ، بنگلہ اور نمبر ۱

اس کتاب میں مکمل انداز سے اسلام کے بنیادی عقائد پر بحث کی گئی ہے، اور اس سلسلہ میں ملا
فناضین اسلام اور خود مسلمانوں کے بعض گمراہ فرقوں کا بھی جواب دیا گیا ہے، توحید کی بحث تقریباً
کتاب پر مشتمل ہے، اور آخر میں خلافت کا موضوع بھی قائم کیا گیا ہے، حسین خلافت علی منہاج النبوة کا وجود
جمہوریت اور شریعت پر تفوق ثابت کیا گیا ہے، مجموعی اعتبار سے کتاب مفید ہے، لیکن بعض فرقہ گز
بھی ہیں۔

عن

جلد ۸۱ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۷ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۵۷ء نمبر ۳

مصنومین

شذرات شاہ معین الدین احمد ندوی ۲۴۲-۲۴۴

مقالات

فقہ کی تشکیل اور آغاز کا مسہد جناب ڈاکٹر حمید اللہ صاحب پیرس ۲۴۵-۲۴۶

تہذیب و جدید شعراء اور ان کی شاعری پر ایک مبصرہ مولانا عبد السلام ضائدی مرحوم ۲۴۲-۲۴۴

فارابی کی منطق جناب بشیر احمد خان صاحب غوری ایف ۲۸۵-۲۸۳

ایٹل ایٹل بی بی بی ایچ، جسٹس امتحانات

عربی و فارسی یونی

حافظ کا مذہب جناب مولوی مرزا محمد یوسف صاحب ۲۸۴-۳۰۰

استاد عربی مدرسہ عالیہ رام پور

ساتویں صدی تک کرجال السند والندہ جناب مولانا قاضی محمد اطہر مبارکپوری ۳۰۱-۳۰۸

ادبیات

آہ فقیہ علم و دانش جناب سچھی اعظمی ۳۰۹-۳۱۰

حسن حقیقت کی بولچھو جناب شاہ ولی الرحمن صاحب دلی کاکوی ۳۱۰

باب تلفیظ و الاطلاق

نئے رسالے "عن" ۳۱۱-۳۱۴

مطبوعات جدیدہ " ۳۱۶-۳۲۰

شکست

ادھر عرصہ سے کوئی مہینہ خالی نہیں جاتا جب سینہ ملت کو کوئی نازہ داغ نہ اٹھانا پڑتا ہو۔ ابھی مولانا مانی اور مولانا ابوالکلام کا غم تازہ تھا کہ افضل العلماء مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب نے اہل کوہلیک کہا، وہ مدراس کے تھے، اس لیے شمالی ہند کے خواص کے علاوہ عام لوگ کم ان سے واقف تھے، وہ اپنے اوصاف و کمالات کے اعتبار سے بہت بڑی شخصیت رکھتے تھے، اور آج مسلمانوں میں جیسے مرد مومن کی ضرورت ہے اس کا نمونہ تھے، ان میں علم و عمل کے سارے کمالات جمع تھے، دینی علوم کے بھی باضابطہ عالم تھے، اور علوم جدیدہ کے بھی فاضل تھے، انھوں نے عربی کی تکمیل کے بعد انگریزی پڑھی اور آکسفورڈ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی، اس علم و فضل کے ساتھ بڑے دیندار اور عملی انسان تھے، انتظامی قابلیت بھی ان میں اعلیٰ درجہ کی تھی، مدراس کے مسلمانوں کی انھوں نے بڑی خدمت کی، تنہا اپنی کوشش سے مسلمانوں کے کئی ڈگری کالج قائم کیے، اور وہ بجا طور پر مدراس کے سرسید کہلاتے تھے، مختلف اوقات میں بڑے بڑے تعلیمی عہدوں پر مقرر رہے۔

اب چند سال پیشتر مسلم یونیورسٹی کے پرووائس چانسلر بھی رہے تھے، اور اپنی قابلیت، دینداری اور حسن انتظام سے یونیورسٹی کی فضا بدل دی تھی، مگر اس سیکلر دور میں پھر مسلم یونیورسٹی جیسے مسلم ادارہ میں اس کی گنجائش کہاں، اس لیے تھوڑے ہی دنوں کے بعد مدراس پبلک سروس کمیشن کے ممبر بنائے گئے، اس وقت اس کے چیرمین تھے، مگر ان کی قابلیت اور تعلیمی تجربات کی بنا پر ممبر کی حیثیت یونیورسٹی کی مختلف تعلیمی اور انتظامی کمیٹیوں سے برابر ان کا تعلق قائم رہا، اور وہ اس سے علیٰ دلچسپی لیتے رہے۔

حقیقت یہ مسلم یونیورسٹی کی وائس چانسلری کے لائق تھے، وہ صحیح معنوں میں اس کو مسلم بنادیتے سیکلر نقطہ نظر سے ان میں یہی نقص تھا، افسوس ہے کہ یونیورسٹی کی قسمت میں ان سے فائدہ اٹھانا نہ تھا۔

ان کمالات کے ساتھ ایسی سادگی اور دینداری کی مثالیں کم ملتی ہیں، ان میں ایک مرد مومن کی پوری شان تھی، ظاہری وضع قطع بھی خالص اسلامی تھی، دو مرتبہ حج و زیارت کے شرف سے مشرف ہوئے، اس سال بھی حج کے لیے جانے والے تھے کہ پیام اجل آگیا، عرصہ ہوا ایک مرتبہ دارالمصنفین بھی آئے تھے، ان کی قابلیت اور سادگی کو دیکھ کر حیرت ہوتی تھی، ان سے بہت سی توقعات وابستہ تھیں، افسوس ہے کہ موت نے ان سرنگی خاتمہ کر دیا، اللہ تعالیٰ اس مرد مومن کو عالم آخرت کے درجہ عالیہ سے سرفراز فرمائے۔

ٹھیک اس زمانہ میں جب دلی میں اردو کانفرنس ہو رہی تھی، اور ہندوستان کے وزیر اعظم اور وزیر تعلیم نے اس میں شرکت اور اردو کی حمایت میں تقریر کی تھی، کانپور میں یوم غالب منایا جا رہا تھا، معلوم نہیں کس مناسبت سے اس کے افتتاح کے لیے ہمارے صوبہ کے وزیر اعلیٰ کو دعوت دہائی گئی، شاید اس خوش فہمی میں کہ اب وہ مشاعروں میں شرکت کرنے بلکہ غزلیں بھی پڑھنے لگے ہیں، ایک بڑے شاعر کی یادگار کے افتتاح سے ان کو اردو سے اور قربت پیدا ہوگی، دعوت دینے والوں کو غالباً یہ معلوم نہیں تھا کہ اردو کے بارے میں ہمارے وزیر اعلیٰ عزم و استقامت کا پہاڑ ہیں، خواہ سارا ہندوستان اردو کا موافق ہو جائے وہ اپنی جگہ سے جنبش نہیں کر سکتے، چنانچہ اس کا ثبوت انھوں نے اس تقریب میں بھی دیا، اور گو اس وقت اردو کے تعلق اظہار خیال کا کوئی محل نہ تھا، اس کے باوجود وہ اپنے دلی جذبات ضبط نہ کر سکے اور اپنی تقریر میں اس خیال کا بھی اظہار کر دیا کہ اردو ہندی کا ایک اسلوب ہے اور وہ اس صوبہ کی ملاقاتی زبان نہیں ہو سکتی، ان میں اور جو خامیاں بھی ہوں مگر یہ بڑی خوبی ہے کہ لگی لپٹی نہیں رکھتے اور جودلی

ہوتا ہے اس کو بر ملا زبان سے ظاہر کر دیتے ہیں۔ ان کے یہ خیالات کوئی نئے نہیں ہیں اور نہ ان پر تعجب کرنا چاہیے، البتہ تعجب ان لوگوں پر ہوتا ہے جو اپنی سادہ لوحی سے وزیر اعلیٰ صاحب کسی ورج میں بھی اردو کی حمایت کی امید رکھتے ہیں، اور اس قسم کی تقریروں میں ان کو مدعو کرتے ہیں مگر تو توقع نہ رکھیں کہ وہ گراں بخدا رہیں

اردو زبان کی کو بعض تاریخین موجود ہیں مگر کوئی ایسی جامع تاریخ نہیں ہے جس کو ہر حیثیت سے کامل، محققانہ کہا جاسکے، مسلم یونیورسٹی کے شعبہ اردو نے بڑے اہتمام سے اس کام کو شروع کیا جو اردو اسکول کے لیے علی گڑھ یونیورسٹی اور لٹریچر کے نام سے ایک مستقل شعبہ قائم کیا گیا ہے، پروفیسر رشید احمد صاحب مدنی اُس کے ڈائریکٹر اور ڈاکٹر ذراچر اسٹنٹ ڈائریکٹر ہیں، یہ تاریخ پانچ جلدوں میں ہوگی، اردو کے ماہرین کے مشورے سے اس کا نقشہ مرتب کیا گیا ہے اور اس کی تالیف میں اردو کے مشاہیر اہل قلم شامل کیے گئے ہیں، اس کے مختلف ابواب کی تالیف ان کے سپرد کی گئی ہے حکومت ہند نے اس کام کیلئے سو لاکھ کا عطیہ دیا ہے یقین ہے کہ تکمیل کے بعد یہ تاریخ اردو زبان و ادب کی انسائیکلو پیڈیا اور مسلم یونیورسٹی کا ایک بڑا کارنامہ ہوگی۔

امام ابو طیب تقی الدین محمد بن احمد ناسی مکی المتوفی ۸۳۲ھ کی کتاب شفا، الغرام باخبار البلد الحرام، مکہ معظمہ کی مسموعہ تاریخ جو اردو زبانی اور فارسی کی تاریخ کے بعد سب سے زیادہ قدیم اور مستند عربی کتاب ہے، غیر مطبوعہ ہے، مکتبہ کے مکتبہ نصفۃ الجدیدہ نے اس کو تصحیح و ترتیب و تعلیقات و حواشی کے پورے اہتمام کے ساتھ دو جلدوں میں شائع کیا ہے، اس کے آخرین مؤرخ محمد بن محمود بن بخار المتوفی ۶۳۲ھ کی کتاب الذکر الثمینی فی اخبار البلد بھی شامل کر دی ہے، جو اختصار کے باوجود جامع و مفید ہے، اس کے علاوہ سعودی حکومت کے دور کی اصلاحات اور تعمیرات وغیرہ کا بھی اجمالی حال بڑھا دیا گیا ہے، اور حرمین کے آثار و مشاہد کے نوٹ بھی دیدہ جئے ہیں جس سے اس کتاب کا افادہ اور بڑھ گیا ہے، یہ مکتبہ نصفۃ الجدیدہ مکہ معظمہ سے مل سکی گی مگر بھئی کے کتب فروشوں سے بھی مل جائے،

مقالہ

فقہ کی تشکیل اور آغاز کا معرہ

مترجمہ ڈاکٹر محمد حمید احمد صاحب

(۲)

(۵)

قانون کلیسا کی مسلمانوں کے فتح کردہ رومی صوبوں میں جس صورت میں بھی پایا جاتا تھا، وہ بھی فقہ کی تشکیل میں حصہ لے سکا ہوگا، لیکن متحقیقین نے اس مسئلے کا مطالعہ کیا ہی نہیں، اس بارے میں ہم ایک عام ملاحظہ یوں پیش کر سکتے ہیں کہ کسی مذہبی قانون کا تصور ایک ایسی چیز ہے جو ہم [یعنی عیسائی اہل مغرب] کو فقہ کی روح و جہان سے قریب کر دیتا ہے، اس لیے اس بات کی اہمیت پر زور دینا چاہیے، چاہے باہمی اثر اندازیاں کتنی ہی کمزور کیوں نہ رہیں ہوں، اس طرح قانون کلیسا اور قانون اسلام کے درمیان ساخت و بنیاد کے لئے بعد میں تو ہمیں یہ نظر آئے گا کہ فقہ ہی نے شام کے قانون کلیسا پر رد عمل کیا ہے، دیکھو، آئینہ کا اطلالی منہ چون رسالہ RSO ۱۹۲۳ء ص ۵۱۲ وما بعد میں ہے البتہ خیال پڑتا ہے کہ جس نے تالیف، Zhisman Byzantinisches Kirchenrecht (بیزنٹینی کلیسا کی قانون) میں کسی ایسے واقعے کا حوالہ دیا ہے جو فقہ کے قانون جبر و اکراہ کی مدہم یاد دلانا ہے، مگر یہ تالیف اس وقت میرے پیش نظر نہ ہونے کی کوئی ٹھیکس جواز نہیں دے سکتا۔

مطلق چند مثالیں نمایاں کی جاسکتی ہیں لیکن اگر اس مذہبی اصل و اساس سے قطع نظر کر لیا جائے تو پھر میرا تاثر یہ نہیں ہے کہ ان کی مماثلت و متوازنیت زیادہ دور تک جاتی ہے، فقہ اور شریعت کیتھلیکوں کے قانون کلیسا میں اختلافات قابل لحاظ ہیں، یہ اختلافات بتاتے ہیں کہ یہ دو ایسے نظام ہیں جن میں موافقت بہت کم پائی جاتی ہے، ان اختلافات میں سے چند یہ ہیں :-

(۱) قانون کلیسا کوئی غیر تغیر پذیر نظام نہیں، اور کلیسا کو پوری طرح اعتراض ہے کہ چند موضوعوں کی حد تک وہ ارتقا حاصل کر سکتا ہے، اور اس نے ایسے ارتقا کا موقع دیا بھی ہے، مثلاً نکاح کے بارے میں مسلمانوں کے نظام کے ثبات و غیر تبدیل پذیرگی کی سی کوئی چیز اس میں نہیں پائی جاتی،

(۲) قانون کی تشکیل پذیری کی حد تک فقہ اور قانون کلیسا میں برابری ہے، قانون کلیسا محض باہرین قانون کا وضع کردہ نہیں ہے، بلکہ اس کے دوسرے آخذ بھی ہیں، پوپ کے صادر کردہ احکام اس بارے میں ایک فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں، اس کے برخلاف کوئی فہمی حکم کبھی کسی

لے [یہ مفروضہ بھی دلیل کا محتاج ہے، بیشک قرآن و حدیث کے حرام کو حلال اور حلال کو حرام نہیں کیا جاسکتا، لیکن اولاً فقہاء کے مستنبط حلال و حرام میں اختلاف رائے سے کون واقف نہیں، مثلاً جھینگے شافیوں کے ہاں حلال ہیں خفیوں کے ہاں حرام، کیا شراب اور جھینگے خفیوں کے ہاں مسادی گناہ کا باعث سمجھے جائیں گے؟ مثلاً زکوٰۃ خفیوں کے ہاں زکوٰۃ ہی شافیوں کے ہاں نہیں، کیا اس عدم ادائی زکوٰۃ کی بنا پر شافیوں کو مرتد قرار دیکر ان سے جنگ کی جائیگی؟ مسابحات ہی نہیں، مستحب و مکرمہ کے متعلق عموم الملوئی کے اثر سے کون واقف نہیں؟ کیا حضرت عمرؓ نے عراق و ایران میں وہاں کا قدیم نظام مانگنا ہی بلا ترمیم کے حمد اسلامی میں بھی باقی نہیں رکھا، اور مصر و شام میں خیف ترمیم کی، اور ان مختلف صوبوں کے قوانین اختلاف پر مستزاد مساہدات و اطاعت کی شرطوں سے بعض وقت مزید استثناء نہیں پیدا ہو گئے؟ - مترجم]

حکمران کی طرف سے مرتب اور نافذ نہیں کیا گیا، اور نہ وہ قرآن و حدیث کے سوکسی اور مانع پر مبنی ہے، اور کسی کشوری (سیاسی) یا مذہبی اقتدار نے بھی کبھی فقہاء کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا، اسی طرح اسلام میں ایسی حد اہمیت بھی نہیں جن کے فیصلے [سب کے لیے] واجب التعمیل ہوں،

(۳) اسلامی قانون اصولاً ہر مسلمان کی پوری انفرادی زندگی اور امت کی اجتماعی زندگی

سب پر عادی ہے، جو رائج ضروری اور نماز سے لے کر جہاد اور مالیات عامہ تک، نیز نکاح، بیع و شرا، اور وصیت، ہر چیز اس کے احاطہ میں ہے، قانون کلیسا میں ایسا نہیں ہے، کشوری اقتدار کی موجودگی میں اس نے کبھی مطالبہ نہیں کیا کہ سارے مسائل کا اختیار ساعت مذہبی عدالتوں کو حاصل ہو، یا قانون کلیسا کے احکام ہمہ گیر اور عیسائیوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے ہر مسئلے پر اثر انداز ہوں، مثال کے طور پر فقہ کا ایک اساسی مسئلہ احکام وراثت ہے، کلیسا اس کو ذرا بھی ہاند نہیں کرتا کہ کسی کیتھلیک کی وراثت اسلامی احکام کے مطابق (جیسا کہ مشرقِ قریبہ کے اکثر عیسائیوں میں رائج ہے) یا کسی اور نظام قانون کے مطابق وارثوں میں تقسیم ہو، اسی طرح کلیسا نے ایسے غیر تبدیل پذیر احکام بھی نہیں دیے ہیں جو کھانے کے طریقے، دانت کے خلال اور لباس وغیرہ پر موثر ہوں،

لے [عراق کے قدیم نظام مانگنا ہی کو حضرت عمرؓ نے قبول کر کے اس کو فقہ کا جز بنا دیا، یہ صحیح ہے کہ وہ قرآن و حدیث کے خلاف نہ تھا، لیکن قرآن و حدیث سے ماخوذ و مستنبط بھی نہ تھا، انتظامی قوانین کی اکثریت عام فقہاء کی مستنبط نہیں بلکہ خلفاء اور حکمرانوں کی نافذ کردہ ہے، مترجم] لے [فقہاء میں اختلاف کی کمی نہیں، جو فقہ کو غیر تبدیل پذیر بنانے میں اثر ہے، اس سلسلہ میں اندرون اسلام کے تصادم قوانین کی طرف بھی اشارہ کیا جاسکتا ہے، یوں بھی اجماع کئے امور پر ہے، اور کیا متاخر اجماع سے سابق اجماع منسوخ نہیں ہو جاتا؟ مترجم]

۳۔ اذنی اور دربار کے لباسی مراسم کو چھوڑ بھی دیں تو خود پادریوں، راہبوں اور راہبات کے لباس کی عیسائی پابندیاں اسلام سے کہیں زیادہ ہیں - مترجم]

میں نظر آتا ہے۔

ان کی ذیلی تفصیلات میں پائی جانے والی مماثلتوں سے قطع نظر، باہمی مماثلت کے عام نقطہ حسب ذیل ہیں:

(الف) تالمود اور فقہ دونوں کا دوا ایسے احکام ذہنہ نہ ہی نظاموں سے سابقہ ہے۔ جو وقت واحد عبادت اور قانون دونوں پر حاوی ہیں، اور جو امت متعلقہ کے لیے زندگی بسر کرنے کا ایک منطقی طرز عمل سمیٹا کرتے ہیں۔

(ب) دونوں صورتوں میں اساس ایک ہی ہے، یعنی وحی الہی، دونوں کا پورا ڈھانچہ ایسے ماہران قانون کی کوششوں سے کھڑا ہوا ہے، جن کے فرائض منصبی اور جن کا اس کلام میں حصہ برد و نہ ہوں میں مشابہ ہے۔ چنانچہ اسلام اور یہودیت کسی میں بھی نہ پجاری پائے جاتے ہیں نہ خالص دنیا دارانہ قانون ساز افسر، اور نہ ایسی عدالت ہائے بالا جن کے فیصلے عدالت مرافقہ کی طرح ماتحت عدالتوں کے لیے واجب تعمیل ہوں۔

(ج) دونوں (تالمود اور فقہ) کے ماہران قانون کی روح عمل ایک ہی ہے یعنی مویشنگائی کا رجحان۔ اس سلسلے میں اگر اسلامیات کا متعلم تالمود کی ورق گردانی کرتا ہے تو وہ اپنے آپ کو ایک

لے کسی کہ وکادش کے بغیر تالمود کی یہ چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں: عورت کے نقائص میں (رج ۸ ص ۱۰۰) کھال پر مستہ چاہے بغیر بال کے ہو شامل کیا گیا ہے۔ (فتح القرب میں جانوروں سے مقاربت [کی حرمت] کا ذکر ہے "چاہے وہ مچھلی ہی کیوں نہ ہو"، یہ بھی وہی طرز استدلال ہے)۔ "اگر طلاق نامہ کسی بچے کے سپرد کیا جائے، اور وہ اسے متعلقہ عورت کے حوالے کرنے سے قبل باغ یا گونگا گویا، یا اندھا بام رساں بنا یا بھون مائل ہو جائے، یا کافر ایمان لے آئے تو بھی طلاق نامہ درست ہوگا، لیکن اگر طلاق نامہ کسی بھلے چٹلے گویا شخص کے سپرد کیا گیا تھا جو گونگا برا ہو جائے اور پھر بعد میں گویا بی بال ہوئی ہو یا کسی بنا شخص کے سپرد (باقی ص ۲۵۱ پر)

ماؤں سرزمین میں پاتا ہے۔ وہ اسے سکون و اطمینان کے ساتھ پڑھ سکتا ہے، اس کے برخلاف قانون رومایا قانون کلیسیائی کا کوئی ماہر سے پڑھتا ہے تو ناگواری اور پریشانی محسوس کرتا ہے۔ غرض دوسرے نظاموں کے جو عکس ہیں یہاں دوا ایسے نظاموں میں ایک عمیق ذہنی مماثلت نظر آتی ہے جن میں سے ایک اسی طرح دوسرے پر اثر انداز ہو سکتا ہے جس طرح قانون رومایا قانون کلیسیائی، اس کو رد کرنا مشکل نظر آتا ہے، کہ فقہ میں اسی روح کا بڑا اثر نظر آتا ہے جو تالمودیوں جاری و ساری ہے اور جو ہمیں دوسرے نظام ہائے قانون میں نظر نہیں آتی۔

(بقیہ حاشیہ ص ۱۵۰) کیا گیا تھا جو اندھا ہو گیا اور پھر بعد میں اس کی بینائی بحال ہوئی ہو، یا کسی عاقل کے سپرد کیا گیا جو بھون ہو گیا، پھر بعد میں اس کی عقل بحال ہوئی، تو ایسا طلاق نامہ درست رہتا ہے (کوچ ص ۲۴۲)۔ تالمود کی یہ عبارت پڑھ کر گمان ہوتا ہو کہ وہ ہو ہو فقہ کی کوئی کتاب ہے۔ یہی حال عبارت اسے ذیل کا ہے: "اگر شوہر یہ کہے کہ اگر وہ موجود ہو یا نہ ہو مجھے تو اس کی بیوی کو طلاق ہی، پھر اس بیوی کو کفن پہنا کر کسی بڑے پتھر کے نیچے رکھ کر کھل دیا جائے، یا اسے سانپ ڈس لے اور اس طرح اس کی موت واقع ہو تو طلاق نامہ بے اثر ہوگا، کیونکہ موت اس پہلی (طلاق نامہ بھیجنے کے وقت کی) بیماری سے نہیں واقع ہوئی، لیکن اگر وہ یہ کہے کہ وہ موجود ہو یا نہ ہو مجھے تو طلاق سمجھی جائے پھر اسے کفن پہنا کر کسی بڑے پتھر کے نیچے رکھ دیا جائے، یا اسے سانپ ڈس لے اور وہ مر جائے تو طلاق نامہ درست ہے کیونکہ وہ اپنے بستر مرض سے چرکا ہو کر اٹھا ہی نہیں" (رج ۹ ص ۵۲)۔ "اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی طرف سے جو جو اس کے گھر میں یا اپنے صحن میں تھی، طلاق نامہ بھیجنے کے بعد طلاق مکمل ہو جاتی ہے، لیکن اگر وہ اس کے گھر یا اپنے صحن میں بیوی کی طرف طلاق نامہ بھیجنے، خواہ اس وقت وہ بیوی کے ساتھ ایک ہی بستر میں کیوں نہ ہو تو یہ موثر طلاق نہ ہوگی، البتہ اگر وہ طلاق نامہ بیوی کی انگلیاں اس کی سوئی دھاگے کی پٹاری میں پھینک دے تو طلاق ہو جائے گی" (رج ۹ ص ۵۱)۔ "اگر بیوی مکان کی چھت پر ہو اور شوہر وہاں طلاق نامہ بھیجنے تو وہی طلاق نامہ چھت کی فضا میں پہنچے گا، خواہ وہ چھت پر نہ پڑے تو طلاق ہو جائے گی، اگر شوہر اوپر ہو اور بیوی نیچے اور (باقی ص ۲۵۱ پر)

اس کے علاوہ مادی اعتد و عاریت کے سلسلے میں لوگوں نے اس کا ثبوت پیش کیا ہے کہ تالمود نے فقہ پر اثرات ڈالے ہیں۔

علاوہ برآں یہی وہ پہلو ہے جس کے زیر بحث اثر کا معین مسائل کے سلسلے میں مطالعہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ متون (Mittwoch) نے نماز کے متعلق، دین زنگ (Zensinck) نے

بقیہ حاشیہ ص ۲۵۱) شہر طلاق نامہ اور پست بھینکے تو جیسے ہی وہ چھت کے حیر سے جدا ہو گا، خلاق واقع ہو جائیگا۔ چاہے [نیچے پہنچے سے قبل] وہ پانی سے دھل یا آگ سے جل ہی کیوں نہ جائے (ج ۹ ص ۶۳)۔ اس طرح جلدوں کی جلد سے نقل کیا جاسکتی ہے، مگر جو متوالہ اسلامیات کے متعلق ہے، ایسے فقہ کی کتابوں سے اسکے مثال مشابہت کی نقل غیر ضروری ہے۔

لہذا قرآن کے بعد کے زمانے کے اثرات کا ذکر کر رہا ہوں، لیکن ہر قرآن میں بھی اس طرح کے کچھ نقوش ہوں، مثلاً ہر کے سلسلے میں خط ایضاً و خط اسود (سفید و سیاہ دوریوں) میں امتیاز کر سکے، کا مشہور مسئلہ جو قرآن میں بیان ہوا ہے

وہ یہی تالمود کی کتاب برکوت (Berakoth) (ج ۱ ص ۱۳) کی یاد دلاتا ہے جس میں لکھا ہے: "صحیح صادر اس لمحے سے شمار کی جائے جبکہ نیلے کو سفید ہے۔" یا ربی ایل عازر (Eliazer) کے مطابق نیلے کو سبز سے

(جو کہ زیادہ دشوار ہے)۔ امتیاز کیا جاسکے۔" برلین اکاڈمی کی روئے ادب (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften) اور جرمن رسالہ "دیر اسلام" (Der Islam) میں

بیت ۱۹۱۱ء میں [اول الذکر میں ص ۱۰۱ تا ۲ پر ایک مختصر رسالہ ہے: "استنباح یا استظاہ کے متعلق شرعی احکام کا ماخذ" اس میں بتایا ہے کہ جب کھلے میدان یا صحرا میں استنجا کیا جائے تو قبیلے کی طرف منہ اور پیٹھ نہ کی جائے،

اس کے مثال یہودیوں کو یہوشلم کے متعلق یہ حکم ہے (کتاب برکوت ۱/۶۱ الف) کہ بیٹھ جانے سے قبل ستر کا کپڑا نہ ہٹائے۔۔۔ اور یہ ہے ہاتھ سے استنجا کی ممانعت کے مماثل احکام برکوت (۶۲/ب) میں ہیں: استنجا کی جگہ "عود ذبا من

النجس" (استنجا سے بڑھنے کے بجائے برکوت ۶۰/ب) میں فرشتوں سے حفاظت کی درخواست کی تسلیم دی گئی ہے۔ آخر الذکر جلد میں ص ۱۲۸۶ پر لیشنسکی (Leshenski) کی جرمن کتاب "ملک عرب میں یہودی" مطبوعہ برلین

کی مشرقی و وسطیٰ صرف یہ دعویٰ کر دیا گیا ہے کہ اسلام قبل میں یہودیت اور عیسائیت سے ماخوذ ہے، لیکن اسکا کوئی ثبوت نہیں

نے طہارت کے متعلق بیا لوبو سکی (Dialablocki) نے نماز اور مورعہ (خاندان) کے متعلق لاش (Lammen) نے تصویروں کے متعلق، اور وایدہ (Vajda) مختلف چیزوں کے متعلق اس مسئلے کے مطالعے میں حصہ لیا ہے۔

بے شبہ یہ بات ممکن ہوگی کہ اس تلاش کو مزید وسعت دی جائے، اس موضوع پر تالمود کے سرسری مطالعے میں ذیل کی چیزوں پر سرسری نظر پڑی ہے اور بے شبہ ان میں مزید اضافہ ہو سکے گا۔

(۱) اگر کوئی شخص راستہ چلتے، روٹی وغیرہ خدائے سکڑوں پر سے گزرے تو انہیں ایک طرف ہٹا دے اور رونڈنے سے بچائے (ج ۲ ص ۱۶۰)۔ اس سے مسلمانوں کی عادت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

(۲) "یوم کفارہ" (Kizpouar) کا روزہ رکھنے پر مجبوں کو مجبور نہ کیا جائے، بلکہ روزے کے وجوب کی عمر کو پہنچنے سے ایک یا دو برس پہلے سے روزہ رکھنا اس کو عادی بنایا جائے تاکہ وہ مذہبی احکام کی تعمیل کے عادی ہو سکیں" (ج ۵ ص ۲۵۰)۔ اس سے نہ صرف روزہ

ماتریاں zum Islam... Eherecht etc (یعنی "اسلامی قانون وراثت وغیرہ... کے متعلق") نامی کتاب بہت فرسودہ اور سطحی ہے، مجھے تو اس میں خود تالمود کے متعلق ایک غلطی نظر آئی، فرید برآں موافق مسلسل

ان احکام کو ساری فقہ کی طرف منسوب کرتا چلا جاتا ہے، جو محض کسی ایک مذہب فقہ کی خصوصیت ہیں،

۲ سالہ روزنامہ آزیاٹک ستمبر، اکتوبر ۱۹۱۵ء (پارسی) Journal Asiatique ۱۹۱۵ء اور ۱۹۳۴ء (پارسی) Horowitz (۱۹۳۴ء) اور سالہ دیر اسلام

۱۹۱۵ء کے مطابق اسناد حدیث اصل میں یہودی چیز ہے، مگر پھر وہی کہتا ہے (۴۴) مگر اس کا امکان ہے کہ اس کے برعکس اسلام ہی کا [اس بارے میں] یہودیت پر اثر پڑا ہو (رسالہ مذکور ص ۳۹ تا ۴۴) اس جرمن

مقالے کا عنوان ہے "اسناد وایت کی قرابت اور اصلیت"۔ مترجم [اسے عمائد آمد در راج کے سلسلے میں اس کا بھی ذکر کیا جاسکتا ہے کہ (تالمود ج ۱ ص ۹۹) استاد کی عزت باپ سے زیادہ کرنی چاہیے۔

۱۹۱۵ء

رکھانے میں مسلمانوں کی عادت یاد آتی ہے، بلکہ نماز کا عادی بنانے کے متعلق [آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم] کا صریح احکام بھی،

(۳) تالمود (ج ۵ ص ۱۲۱) اور دیگر مقامات میں نیم آزاد و نیم غلام کا ذکر ملتا ہے، یہ صورت فقہ اور تالمود میں مشترک ہے،

(۴) تالمود (ج ۹ ص ۵۴ و ما بعد) میں طلاق بالمعاوضہ کا ذکر ہے، جو خلع کی یاد دلاتا ہے، (۵) جو چیزیں پڑی ہوئی پائی جائیں (لفظ) ان کے متعلق تالمود (ج ۱۰ ص ۸۵ و ما بعد) کا نظریہ اسلامی قانون کے نظریے سے متعدد مماثلتیں رکھتا ہے، اور ہمارا خیال ہے کہ ہر جانہ اور عنایت (ج ۱ ص ۱ و ما بعد) میں بھی ایسی ہی ہے،

(۶) قاضی اور گواہ بننے کی صلاحیت ان لوگوں سے سلب ہو جاتی ہے (ج ۱ ص ۲۵۵) جو زور کھیلے ہیں، جو سود پر قرض دیتے ہیں، اور جو شرط بد کر کھاتے ہیں، اس طرح کی منافعتوں کی فہرست فقہ میں بھی ملتی ہے،

مگر ہمیں یہ بات چھپائی نہیں چاہیے کہ ان مماثلتوں کی فہرست میں گو کہ مزید اضافہ ہو سکتا ہے، پھر بھی حقیر و قلیل ہی رہتی ہے، اور اس کی توقع نہ رکھنی چاہیے کہ آئندہ کوئی سنسنی خیز دریافت عمل میں آسکے گی، کیونکہ دونوں طرف کی معلومات اچھی طرح معلوم ہیں، اور اس سلسلے میں دوبارہ وہ بات دہرائی جاسکتی ہے، جو ہم نے اوپر قانون روم کے سلسلے میں بیان کی، جو کہ اتفاقات اور صورت حال کی معروضی یکسانیت کا بھی اس میں حصہ ہوگا کہ یہ مماثلتیں پیدا ہوں، اور اسی

لے اسی طرح عورت کے نفقہ کے سلسلے میں اس کے حقوق کی فہرست (تالمود ج ۸ ص ۸۰) سے اس اسلامی فقہ کے احکام کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، جہاں تک اسلوب بیان کا تعلق ہے، رشتہ داروں کی چند فہرستیں (مثلاً ج ۱ ص ۱) بالکل اسی طرح دی گئی ہیں جیسی فقہ میں ہیں،

تین سبب اخذ و عاریت کی تعداد گھٹ جائے۔

یہ وہ پہلی، خالص اور منفی وجہ ہے جس کے باعث یہ خیال روک دینا پڑتا ہے کہ فقہ اصل میں تالمود ہی ہے، ایک دوسری اثباتی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں مجموعہ ہائے احکام میں نہایت عمیق اختلافات پائے جاتے ہیں، جس کی بنا پر کسی طرح نہیں خیال کیا جاسکتا کہ جو چیز زمانے میں موجود رہ خواہ مخواہ قدیم چیز کی نقل ہی ہے، یہ اختلافات تین قسم کے ہیں، جن کی چند مثالیں دینے پر ہم اکتفا کریں گے،

(۱) ادارات کی شکل پذیری (۲) خود نفسی ادارات (۳) ان ادارات کا طریقہ اظہار،

(۱) اگرچہ ان دونوں (یہودی اور اسلامی قانون کی) صورتوں میں وہ حصہ جو باہر ان قانون (دیہوں اور فقہوں) نے لیا ہے، اساسی اہمیت رکھتا ہے، پھر بھی اس تشکیل کا نظریہ باہم مختلف ہے، چنانچہ یہودیوں کے ہاں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو اصول فقہ کی یاد دلائے، اور ایسی کوئی چیز تو قطعاً نہیں ہے، جو احکام میں حدیث جیسا قابل لحاظ حصہ لینے والے امر کے مماثل ہو، مسلمان فقہ کے چار ماخذ قرار دیتے ہیں اور یہودی صرف دو تسلیم کرتے ہیں: ایک کتاب مقدس و دوسرے فقہ کا اجتہاد، اور یہ دونوں ماخذ ہائے قانون یہودیوں کے ہاں کسی نظریے کا موضوع نہیں بنے، یہ چیز اسلامی قانون ہی کے ساتھ مخصوص ہے، دوسرے اگر اصول فقہ کا وجود کوئی تفصیلات پر ہے، تو فقہ کی ایک اور برتری یہ ہے کہ اس کی تشکیل حیرت انگیز تیزی سے عمل میں آئی، میں نے اوپر بیان

لے یہ عمانوئل داچ E. Deutch کی رائے کا خلاصہ ہے، جو، ہیوز (Hughes) کی ڈکشنری

آف اسلام میں مقالہ تالمود کے تحت نقل ہوئی ہے، لے [توانین احکام تو دنیا کی ہر قوم میں ملتے ہیں لیکن ان سے الگ محض نفس، قانون یا علم قانون پرسلانوں سے پہلے دنیا کی کسی قوم نے توجہ نہیں کی، یونانیوں نے غریبوں نے، رومیوں نے، مصریوں نے، نہ بالعیوں نے، نہ ہندوؤں نے۔ مترجم]

کیا ہے، وہ درحقیقت حضرت محمدؐ کی وفات کے ڈیڑھ یا زیادہ سے زیادہ دوسری صدی کے عرصے میں تقریباً مکمل طور پر مرتب ہو گئی، جبکہ تالمود کو مکمل ہونے میں بیت المقدس کی تباہی کے بعد تقریباً چار سو برس لگے، اور اس کا ابتدائی تحریری آغاز تو اس سے بھی کئی صدی قبل ہو چکا تھا۔

(۲) ان واقعات کے جواب میں یہ کہنا کافی نہ ہوگا کہ "فقہ نے تالمود سے اخذ کیا ہوگا" بلکہ تالمود سے مخصوص اداروں میں سے کوئی بھی فقہ میں نہیں پایا جاتا، مسلمان اس پر مجبور تھے کہ اپنے سارے ادارے خود ہی وضع کریں، اور اگر کہیں فقہ میں کسی قدیم نظام ہائے قانون سے کوئی حیرت اخذ و عاریت نظر آتی ہے تو یہ اخذ و عاریت ایسی ہے جو ان اداروں کو ان کے ماخذ کی مخصوص ہیئت کبھی عطا نہیں کرتی،

مثال کے طور پر یہودی عبادات میں ایسی کوئی چیز نظر نہیں آتی جو اسلام نے نقل کی ہو، صوم و رمضان اور یوم کفارہ (Kafara) کے یہودی روزے میں نمایاں اختلافات ہیں اور ان دونوں میں ذرا بھی مماثلت نہیں ہے، میدان قانون یعنی معاملات کا بھی یہی حال ہے، نظام وراثت دونوں میں کلیتہً مختلف ہے، ادارہ نکاح میں ان دونوں کی مشابہت اس سے زیادہ نہیں جو کسی دوسرے نظام قانون سے ملتی ہے، بیوہ بھاری سے دیور کا جبری نکاح کرنا Levirath اور Halitza، یعنی دیور کے نکاح پر بیوہ کا جو تائید کا لفظ تالمود کا مخصوص ادارہ ہے جو اسلامی قانون میں بالکل نہیں پایا جاتا، یہودیوں کے ہاں طلاق نامے کا جو نظریہ وہ مسلمانوں کے ہاں بالکل نہیں پایا جاتا، اور اس بارہ میں مسلمانوں کا نظام طلاق ذرا بھی تالمود

سے اسی طرح فقہ میں ایسی کوئی چیز نہیں جو مذہب (Religion) اور کابن یعنی بھاری سے مشابہ ہو، اورچین سے تالمود وغیرہ میں ہر گھڑی سابقہ ہے [توریت کی کتاب تثنیہ باب ۲۶ آیات ۵ تا ۱۰ کی طرف اشارہ ہے] کہ اگر دیور اپنی بیوہ بھاری کے ساتھ نکاح سے انکار کرے تو بیوہ جو تالمود سے اور اپنی اس بے حیوتی پر دیور کے مذہب پر تھوڑے، مقرر ہے]

سارہو بن منت نہیں، وہ عربی خالص اسلامی اور اپنی آپ نظیر (Suis generis) ادارہ ہے، اور اس ادارے میں اسلام خلوت صحیحہ کو قانونی اہمیت دیتا ہے، یہودیوں کے ہاں ایسی کوئی چیز نہیں، اسی طرح جرم زنا کا ذکر (جو بوقت واحد قانون عالمہ، قانون حد و تعزیرات، اور اخلاق سب ہی سے تعلق رکھتا ہے) جس شدت و کثرت سے مسلمان فقہاء کرتے ہیں تالمودیوں کے ہاں بالکل نہیں پایا جاتا، اس بحث کو اور بھی طول دیا جاسکتا ہے مگر اسکی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، اس طرح اسلام اور یہودیت میں مختلف مولفوں کی نمایاں کردہ اخذ و عاریتیں نہ صرف تعداد میں قلیل ہیں، بلکہ یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ ان (دونوں کے) اداروں میں مماثلت پائی ہی نہیں جاتی،

(۳) ایک تیسرا اختلاف جو ظاہری ہیئت کا ہے، جو اس کا ثبوت ہے کہ تالمود کا اثر فقہ پر جس قدر ہے پورا ہوگا، چنانچہ دونوں کے مجموعہ ہائے احکام جس طریقہ پر پیش کیے گئے ہیں، ان میں یکسانیت نہیں ہے، اور اس بارے میں بھی فضیلت اس کو حاصل ہے جو تیز تر مرتب ہوا (یعنی فقہ)

یقیناً مجھے اس بے ترتیبی کی شکایت ہے، جو فقہ کی کتابوں میں پائی جاتی ہے، پھر بھی اگر کوئی فقہ کے دور آغاز کی کتابوں مثلاً المدونہ یا کتاب الام کو تالمود سے مقابلہ کرے تو ان کی وضاحت بیان اور خوبی ترتیب پر تعجب ہوگا اور دونوں کا فرق آنکھوں کے سامنے نمایاں ہو جائے گا، مجھے یقین ہے کہ فقہ کی بے ترتیب سے بے ترتیب کتاب بھی اس بارے میں تالمود سے بہتر ہی ہوگی،

لے امام ابو یوسف کی کتاب الخراج اس سے مستثنیٰ ہے، امام مالک کی موطا بھی خاص حد تک اچھی ترتیب کی حامل ہے،

پروفیسر برن شویگ (Brunschwig) نے بہت صحیح میری توجہ منطقت کرائی کہ اس فرق کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ تالمود میں بحث و استدلال کے مختلف مدارج بیان ہوئے ہیں اور فقہ میں حکم یا احکام، بلکہ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اگرچہ دونوں مجموعہ ہائے احکام میں قانون، اخلاق اور مذہب گڈ ہوں، جن کے باعث ان میں مشابہت نظر آتی ہے، لیکن یہودی مجموعے میں ہنگامہ (Haggada) بھی شامل ہے، جس سے مراد زبان زد قصے (Folklore) روایات، متفرق مشاہدات و ملاحظات، اور چھوٹی کہانیوں کا مجموعہ ہے، جن کا براہ نام بھی کتب فقہ میں ذکر نہیں ملتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں نظاموں میں سے ایک کو دوسرے کی محض توسیع نہیں خیال کیا جاسکتا، نیز جدید یورپی نقطہ نظر سے ایک اختلاف کی بنا پر ضمیمہ جدید (اسلامی نظام) کی قدیم تر (یہودی نظام) پر فضیلت بھی ظاہر ہوتی ہے،

(۸)

اب اس بحث کے نتیجے پیش کیے جاتے ہیں

جہاں تک رومی، کلیسائی اور پارسی قانونوں کے اثرات کا تعلق ہے، بہت آسان بات ہے، میرے نزدیک اصولاً اگر یہ مجموعہ ہائے احکام قطعاً موجود نہ بھی ہوتے تو بھی مادی طور پر فقہ ہی لے جا کسی کہ دکاوش کے جمع کی ہوئی چند مثالیں یہ ہیں: (ج ۵ ص ۲۵۳) دیوانے کتے کی علامتیں، (ج ۵ ص ۱۱۴) ایک رومی کا لطیفہ جو خواجہ فردوس کا بھیجے بلکہ اپنے ایک محبوبس رفیق سے ملے جاتا ہے، (ج ۵ ص ۲۶۹) ایک اغوا شدہ عورت کا چچا جواب، (ج ۱۱ ص ۱۸۳) شہرہ نامی تعمیر کا نہایت انساؤ خیر مذکورہ، وغیرہ۔ جہاں تک تالمود کے اسلوب کی بات ہے، تعلق جو خود اس کا ترجمہ اپنے دیباچوں میں لکھتا ہے کہ اس کے ابواب میں منطقی تسلسل بالکل نہیں پایا جاتا، اس لیے اسکی مثالیں دینے میں کوئی فائدہ نہیں، خود ہنشا (یعنی یہودی فقہ کی شرح) میں توحہ سے زیادہ بے ترتیبی ہے، مثلاً (ج ۸ ص ۲۵۳) کتاب طلاق کے بعد ایک ایک اس قرض کا ذکر آتا ہے جو کسی کا ہن یا کسی یہودی (مذہبی غم) واروں کو دیا جائے۔

یعنی جو آج ہے،

لیکن تالمود کے متعلق بھی یہی رائے قرار دینا اتنا آسان نہیں ہے، بلکہ بعض حیثیتوں سے لائن کی رائے کو صحیح قرار دینے پر مائل ہونا پڑتا ہے، مثلاً جب وہ دینے کے یہودیوں کے متعلق کہتا ہے کہ: "ہم خیال کرتے ہیں کہ ان بنیویوں کا ایک قابل لحاظ حصہ مسلمانوں کی صف میں چلا گیا اور ان مردوں (کذا) اور ان کی اولاد نے اسلامی قانون کی تشکیل میں حصہ لیا جس میں تالمود سے استفادہ (derivation) کا مقابل ان کا نظر آتا ہے، پھر بھی جب اس کو متین طور پر بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس میں ناکامی ہوتی ہے، اور عام تاثرات کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا، کیونکہ نہ صرف اس کی تاریخی شہادتیں مفقود ہیں کہ یہودی اثرات اس طرح سرایت کر سکے ہوں، بلکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کیا ہے، خود مادی حصہ یعنی مثالوں کی معین صورتیں بھی تلبیل بلکہ اقل تلبیل ہیں، میرے خیال میں یہ معمہ لائیل ہی رہتا ہے اور ہم دو متبادل صورتوں میں سے کبھی ایک کی اور کبھی دوسری کی طرف بے نتیجہ طور پر مائل ہوتے رہتے ہیں، ان میں سے ایک کو گوتے کی نظم پر دیمیتیا (Promethea) کی یہ بیت خوب واضح کرتی ہے،

کیا تو نے ہی یہ سب کچھ انجام نہیں دیا۔ Hast du nicht alles selbst vollendet.

اے پیارے دل رعنا؟ Du heilig glühend Herz?

[یعنی سلسلوں نے سب کچھ تنہا خود ہی انجام دیا۔ مترجم]۔ یہ تصور علم انسانی نقطہ نظر سے کچھ زیادہ صحیح نہیں ہو سکتا، گو یہ حقیقت ہے کہ اس کے خلاف بھی ہمارے پاس کوئی براہ راست شہادت موجود

لے لائن La mmen کا مضمون پاریس کے ژورنال ازیاٹیک ستمبر و اکتوبر ۱۹۱۵ء ص ۱۷۵ تا ۱۷۶

کے یہ ادما خلاف حقیقت ہے، نو مسلم یہودیوں کی تعداد خاص کر مدینہ منورہ میں بہت ہی کم ہے، اور پھر عبد اللہ بن کعب الاحبار وغیرہ کا اثر تفسیر میں ہے، نہ کہ فقہ میں، دلی تمنا کہ تاریخی واقعہ قرار دینے سے حقائق بدل نہ جائیں گے، مترجم

پروفیسر برن شوینگ (Brunschwig) نے بہت صحیح میری توجہ منطقت کرائی کہ اس فرق کی وجہ صرف یہ نہیں ہے کہ تالمود میں بحث و استدلال کے مختلف مدارج بیان ہوئے ہیں اور فقہ میں حکم یا احکام، بلکہ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اگرچہ دونوں مجموعہ ہائے احکام میں قانون، اخلاق اور مذہب گڈڈ ہیں جن کے باعث ان میں مشابہت نظر آتی ہے، لیکن یہودی مجموعے میں ہجگا وہ (Haggada) بھی شامل ہے جس سے مراد زبان زد قصے

(Folklore) روایات، متفرق مشاہدات، ملاحظات، اور چھوٹی کہانیوں کا مجموعہ ہے جن کا براہ نام بھی کتب فقہ میں ذکر نہیں ملتا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں نظاموں میں سے ایک کو دوسرے کی محض توسیع نہیں خیال کیا جاسکتا نیز جدید یورپی نقطہ نظر سے ایک اختلاف کی بنا پر ضنا جدید ترا اسلامی نظام کی تدیکم تر (یہودی نظام) پر فضیلت بھی ظاہر ہوتی ہے

(۸)

اب اس بحث کے نتیجے پیش کیے جاتے ہیں

جہاں تک رومی، کلیسائی اور پارسی قانونوں کے اثرات کا تعلق ہے، بہت آسان بات ہے میرے نزدیک اصولاً اگر یہ مجموعہ ہائے احکام قطعاً موجود نہ بھی ہوتے تو بھی مادی طور پر فقہ ہی نے با کسی کد کاوش کے جمع کی ہوئی چند مثالیں یہ ہیں: (ج ۵ ص ۲۵۳) دیوانے کتے کی علامتیں، (ج ۵ ص ۱۱۱) ایک رتی کا لطیفہ جو خواجہ فردش کا ہے، بلکہ اپنے ایک محبوبس رفیق سے ملنے جاتا ہے، (ج ۵ ص ۲۶۶) ایک اغوا شدہ عورت کا چھابواب، (ج ۱ ص ۱۸۳) شہر ڈاما کی تعمیر کا نہایت انساؤ خیر تذکرہ وغیرہ۔ جہاں تک تالمود کے اسلوب کی بات آتی ہے تو تعلق جو خود اس کا ترجمہ اپنے دیباچوں میں لکھتا ہے کہ اس کے ابواب میں منطقی تسلسل بالکل نہیں پایا جاتا، اس لیے اسکی مثالیں دینے میں کوئی فائدہ نہیں، خود ہنشا (یعنی یہودی فقہ کی شرح) میں تو حد سے زیادہ بے ترتیبی ہی مثلاً (ج ۸ ص ۲۸۶) کہ باطلاق کے بعد ایک ایک اس قضیہ کا ذکر آتا ہے جو کسی کا ہن یا کسی یہودی (مذہبی علماء) دائرہ کو دیا جائے۔

ہتی جو آج ہے،

لیکن تالمود کے متعلق بھی یہی رائے قرار دینا آسان نہیں ہے، بلکہ بعض حقیقتوں سے لائن کی رائے کو صحیح قرار دینے پر مائل ہونا پڑتا ہے، مثلاً جب وہ مدینے کے یہودیوں کے متعلق لکھتا ہے کہ: "ہم خیال کرتے ہیں کہ ان پر نصیبوں کا ایک قابل لحاظ حصہ مسلمانوں کی صف میں چلا گیا اور ان مرتدوں (کذا) اور ان کی اولاد نے اسلامی قانون کی تشکیل میں حصہ لیا جس میں تالمود سے استفادہ (direction) کا مقابل اسکا نظر آتا ہے، پھر بھی جب اس کو متعین طور پر بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس میں ناکامی ہوتی ہے، اور عام تاثرات کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا کیونکہ حضرت اس کی تاریخی شہادتیں مفقود ہیں کہ یہودی اثرات اس طرح سرایت کر سکے ہوں، بلکہ جب کہ ہم اور بیان کیا ہے، خود مادی حصہ یعنی ماثبات کی معین صورتیں بھی تلیل بلکہ اقل تلیل ہیں، میرے خیال میں یہ معما لائیل ہی رہتا ہے اور ہم دو متبادل صورتوں میں سے کبھی ایک کی اور کبھی دوسری کی طرف بے نتیجہ طور پر مائل ہوتے رہتے ہیں، ان میں سے ایک کو گوئے کی نظم پر دیستیا (Promethea) کی یہ بیت خوب واضح کرتی ہے،

کیا تو نے ہی یہ سب کچھ انجام نہیں دیا۔
Hast du nicht alles selbst vollendet.
اے ہمارے دل رونا؟
Du heilig gluhend Herz?

[یعنی مسلمانوں نے سب کچھ تنہا خود ہی انجام دیا۔ مترجم]۔ یہ تصور علمانیاتی نقطہ نظر سے کچھ زیادہ صحیح نہیں ہو سکتا، گو یہ حقیقت ہے کہ اس کے خلاف بھی ہمارے پاس کوئی براہ راست شہادت موجود

لے لامنس Lammens کا مضمون پاریس کے نذر نال آزیاتیک ستمبر و اکتوبر ۱۹۱۵ء ص ۲۷۵ تا ۲۷۶ ص ۲۷۵
لکھا: اعلاط حقیقت ہے، نو مسلم یہودیوں کی قداد خاص کر مدینہ منورہ میں بہت ہی کم ہے، اور پھر عبد اللہ بن کعب الاحبار وغیرہ کا اثر تفسیر میں ہے، نہ کہ فقہ میں، دلی تمنا کو تاریخی واقعہ قرار دینے سے حقائق بدل نہ جائیں گے
مترجم

نہیں ہے، اس کے علاوہ یہ بھی بالکل سچ ہے کہ گوئے کے "فادسٹ" کے برخلاف، نقہ اس پرکتہ نہیں کرتی کہ تالمود ہی کی کسی ہوئی بات کو ذرا الفاظ بدل کر دہرا دے، *nur mit ein* *Wortchen undern Worten* جن میں فرق اس سے زیادہ نہیں جتنا۔ (فادسٹ کی ہیروئیں) مارگریٹ خفانہ ہو۔ مارگریٹ کے عاشق اور اس کی نصیحت کرنے والے پادری کے الفاظ ہیں!

غرض میں عجب گروگو کی حالت میں ہوں، اور بعض وقت آپ کے پوچھتا ہوں کہ کیا یہ بڑی حد تک ٹھیک نہ ہوگا کہ نقہ کو ایک ایسی چیز سمجھا جائے جو خالص اسلامی الاصل اور مسلمانوں کی ساختہ پر داخہ ہو جسے اس کے اولین مفکرین نے قرآن اور پرانے عربی ادارات (رواجات) کو چھوڑ کر بغیر (یا تقریباً بغیر) کسی بیرونی مادی امداد کے خود وضع کیا ہو؟ اس نقطہ نظر سے وہ اسلام کا ایک بچہ اور ایک شاہکار ہوگا، اور اس کی تخلیق اپنی آپ نظیر اور بڑی غیر معمولی چیز ہوگی۔

میرے ان جملوں سے وہ جذبہ منسوب نہ کیا جانا چاہیے جس کے تحت ہر متخصص اپنے ہی مطالعات کی اہمیت اور دلچسپی کے بارے میں مبالغہ آرائی کرتا ہے، وہ جذبات بالکل نہیں! اولاً میں نے ان کا ذکر بہت ہی غیر متیقن طور پر محض ایک محتمل چیز کی حیثیت سے کیا ہے، دوسرے

لے [گوئے کی مشہور نظم جس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے، اس میں فادسٹ اپنی روح جانی اور مسرت کے حصول کے معاوضے میں شیطان کے ہاتھ بیچ دیتا ہے۔ مترجم] اس بارے میں نالتینو نے بہت ہی اہم ملاحظات پیش کیے ہیں۔ دیکھیں کہ مضمون کتاب *Racette di scritte* میں [ترجمہ انعام مزارف، انعام گٹھ جنوری ۱۹۵۳ء] مجھے تو نظر آتا ہے کہ ہم دونوں کے مطالعات ایک دوسرے کی اچھی خاصی تکمیل کرتے ہیں۔ ۳۔ یہ محسوس ہوگا کہ دلیل آئی

یا اولیائی نقطہ نظر سے *admirable* تو میری خواہش تھی کہ نقہ اور تالمود میں اس سے بہت زیادہ قریبی رشتہ ثابت کر سکوں مگر یہ واقعہ کہ مجھے اس میں مایوسی ہوئی، شاید میری بیان کردہ باتوں کی قدر و قیمت کا ایک ثبوت ہو

میرا تخصص نقہ میں بہت ہی معمولی اور دوسری چیزوں سے بہت کم ہے اور آخری یہ کہ میں اس کا تامل ہوں کہ حضرت محمدؐ کے زمانے میں اسلام کی تکمیل میں یہودیت کا بہت بڑا اثر رہا، اور حیثیت مجموعی مجھے یہ بدانتہا نظر آتا ہے کہ ترقی یافتہ یہودیت اور ترقی یافتہ اسلام میں جو باہمی مشابہتیں ہیں وہ ہر نقطہ نظر سے ان سے زیادہ حیرت انگیز ہیں (اسلام اور) عیسائیت میں ہیں، بعض نقطہ ہائے نظر سے تو یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ اسلام سے مراد وہ یہودیت ہے جس میں ماسکیری رجحان ہو۔

لیکن جو کچھ بھی کہا گیا، اس سے قطع نظر اور اگر عربوں اور یہودیوں کی نسلی مماثلت سے لے لیا جائے، میں خود عمرانیات میں نسل کے حیاتیاتی اثر کا قائل نہیں، یا بہت کم قائل ہوں، حاصل بحث یہ ہے کہ ڈیڑھ صدی سے کچھ ہی مدت میں مسلمانوں نے قرآن اور ماقبل اسلامی ادارات سے اکم و بیش تنہا ایک انداز مجموعہ قوانین مرتب کر لیا، ممکن ہے کہ تالمود کا اثر اس کی روح پر ہوا ہو لیکن فقہانے جو کچھ انجام دیا وہ اپنی امتیازی خصوصیتیں رکھتا ہے، اور بحیثیت مجموعی میری نظریں ان کی محنت کا ثمرہ یہودی ماہرین قانون سے کہیں برتر نظر آتا ہے، مختصر یہ کہ اس طرح نقہ کو اسلام کی ایک ایسی تخلیق قرار دینا چاہیے جو تقریباً اس کی ساختہ پر داخہ ہے۔

لے [مولف نے اس یقین کے وجہ نہیں بیان کیے ہیں، شاید مارے کی انگریزی کتاب "اسلام کی یہودی اساس" (Torrey Jewish Foundation of Islam) کی طرف اشارہ ہو جس میں بڑی عمدگی

خیز من ترانیاں کی گئی ہیں۔ مترجم]

انتخاب اشہلی

مولانا شبلی کی شعرا لہجہ اور سواژنہ کا انتخاب جس میں کلام کے حسن و قبح اور عیب و ہنر اور اثر کی

حقیقت اور اصول تنقید کی تشریح کی گئی ہے۔ (درتبہ سید سلیمان ندوی مرحوم) قیمت: ۱۰ روپے

منیجر

قدیم و جدید شعرا

اور

ان کی شاعری پر ایک مبسوط تبصرہ

از جناب مولانا عبد السلام صاحب مدنی مرحوم

(۴)

(۳) شعراے لکھنؤ کی بتدل روش کو چھوڑ کر دور جدید کے غزلگو شعرا نے مومن و غالب کی پیچیدہ روش اختیار کی اس لیے ان کے کلام کا ایک حصہ صفائی، سادگی اور دزمرہ کی پابندی کے وصف سے معرا ہو کر، اغلاق، ابہام بلکہ اہمال کے درجہ تک پہنچ گیا اور لطیف ہے کہ اس زمانے میں لوگ دور جدید کے غزلگو شعرا کے کلام کے اسی حصے کو زیادہ پسند کرتے ہیں جو معنی اور مہل ہے، حالانکہ مولانا حالی مقدمہ شعر و شاعری میں لکھتے ہیں:

وئی سے لیکر انشا، مصحفی تک عموماً سب کی غزل میں صفائی، سادگی، دزمرہ کی پابندی، بیان میں گھلاوٹ اور زبان میں پچک پانی جاتی ہے، ان کے بعد وئی میں مومن، غالب، مومن اور شیفتہ وغیرہ کے ہاں فارسی ترکیبوں نے اور غزل میں بلا زیادہ دخل پایا، مگر یہ لوگ بھی اعلیٰ درجہ کا شعرا اسی کو سمجھتے تھے جس میں پاکیزہ اور بلند خیال ٹھیک اور دوسرے میں ادا ہو جاتا تھا، ان لوگوں کا یہ خیال تھا کہ غزل میں اعلیٰ درجہ کا شعرا ایک یا دو سے زیادہ نہیں نکل سکتا، باقی بھرتی ہوتی ہے، اگلے شعرا شریک

کی کچھ پروانہ کرتے تھے، ایک دو شعرا چھانٹ کر باقی کم وزن اور پچھلے شعروں سے غزل کا نصاب پورا کر دیا، ہم لوگ یہ کرتے ہیں کہ اپنے بھرتی کے اشعار کو فارسی ترکیبوں سے کر دیتے ہیں تاکہ باہری نظر میں حقیر نہ معلوم ہوں،

لیکن دور جدید کے غزلگو شعرا نے ان ہی فارسی ترکیبوں کو غزل کا اصلی حسن خیال کیا اور پاکیزہ اور بلند خیال کے معنی یہ سمجھے کہ ان میں حسن و عشق کا تذکرہ نہ ہو، اس لیے ان کی اکثر غزلیں حسن تغزل سے معرا ہو گئیں، اور ان کے کلام کا ایک حصہ مہل اور بے معنی ہو گیا، ہم اس قسم کے کلام کا ایک معتد بہ حصہ اس موقع پر نقل کرتے ہیں تاکہ جو لوگ اس جدید رنگ میں غزل کہتے ہیں وہ اس قسم کے اشعار سے احتراز کریں،

فانی

پہلوے زوال ہوں معنی کمال میں	میں ہوں حد اقتیاز جلوہ و جمال میں
بنجھمی کدھر گیا وہ حجاب اضطراب	کیا ہوا جو فرق تھا بھرا در وصال میں
آرمی میں کچھ نہیں آپ نے سمودیا	عالم غبار کو عالم خیال میں
ابتداء سے زندگی، انتہا سے زندگی	آپ کے خیال سے آپ کے خیال میں
عرض ناز و راز ہے کمرش حجاز کا	آنے سے ناک گے پر تو جمال میں
فانی شکستہ دل تو نے کر دیے جدا	دور نہ ممکنات شوق جذب محال میں
فصل خبر بڑھا گئی عمر کے باب راز میں	یاد وصال مختصر مل کے شب و راز میں
جلوہ اختیار سے نسبت حیر ہے مجھے	شعلہ آرمیدہ ہوں داوی برق ناز میں
حشر میں حشر چاہیے، حشر چاہیے	دفن ہیں سجدہ ہائے شوق ماضیہ نیاز میں
چشم براہ یار ہوں منتظر فشار ہوں	سبزہ رگزار ہوں عالم عرض ناز میں

چارہ غم فراق کا شکر نہیں تو کچھ نہیں
زمر سے یاد اسے دل وہ ہیں کہ موت قریب

بوسے فراق یا رہی ہنسن بہاؤ ساز میں
رعشہ مری نظریں ہو یا کف چارہ ساز میں

دل حریف ز دال غم نہ ہوا
میری شیوہ نگاہیاں کہاں جائیں

عشق کی بے کالیاں نہ گئیں
تیری رسوا جمالیاں نہ گئیں

عشق بیگانہ محب ز رہا
موت بھی آہی جائے گی فانی

حسن کی بے مثالیاں نہ گئیں
تیری محروں خیالیاں نہ گئیں

بنائے بھر کی راتوں کو بے نیاز سحر
تغیثات کے پرنے اٹھا دیے تو نے

مشاہدات کے ٹکڑے اڑا دیے تو نے

دلوں کو دیکے فریب سکون بے آرام
تغیثات کے نقشے جما دیے تو نے

بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگا دیے تو نے

حجابِ نطق کو معجز نائیاں دے کر
نظر کی آڑ میں جادو جگا دیے تو نے

دل اب زندگی سے خفا چاہتا ہوں

وہ کیا چاہتے ہیں میں کیا چاہتا ہوں

بھلا چاہتا ہوں برا چاہتا ہوں

سکون ایک ہنگامہ ڈا چاہتا ہوں

عطا چاہتے ہیں خطا چاہتا ہوں

مستہماے شوق آزا چاہتا ہوں

جگر مراد آبادی

اک زندہ حقیقت ہے اک زندہ فسانہ

دو دنوں کے قصا میں گرویشیں زمانہ

دل سنگِ ملامت کا ہر جذبہ نشانا ہے
دل پھر بھی مراد دل ہی دل ہے تو زمانا ہے

اے عشق مصور اغفلت میں دمانا ہے
اک جانِ محبت کو پھر سامنے لانا ہے

ہم عشق مجسم ہیں لب تشنہ و مستقی
دریا سے طلب کیسی دریا کو رولانا ہے

خود داری و محرومی، محرومی و خود داری
اب دل کو خدا رکھے اب دل کا زمانا ہے

ہر جنتِ نگاہ پہ ماٹل بنا دیا
میرا ہی مجھ کو مد مقابل بنا دیا

فنا سے عشق کیا ہو کارواں درکار ان ہوا
یہاں تک منتشر ہونا کہ بے نام و نشان ہونا

تجلی سے کمد و ذرا ہاتھ رکھے
بہت عام اب دل کی بیماریاں ہیں

اٹھ اے ورجہ رت چل اے شوقِ رحمت
طلبگاریوں کی طلبگاریاں ہیں

تجسس میں شامل تحریر میں پنہاں
نظر سوزیاں ہیں نگہبائیاں ہیں

بری چیز ہے طرزِ بیگانگی
یہ ترکیب اگر کارگر ہو گئی

برسنے لگی ہر طرف بیکسی
مری موت میری خبر ہو گئی

عشق جب مصروفِ اصلاح روح و تن میں تھا
دُقرِ عالم مرے اک گوشہ دامن میں تھا

کل دیکھ کے یہ منظر تابو میں نہ پھر دل تھا
بیابانِ تھیں خود موحی لب تشنہ جو ساحل تھا

در فردوسِ نظر نے لگا باز مجھے
دیکھے، دیکھے اک اور بھی آواز مجھے

مجھے میں گم مرا ہر کیف و اضطراب ہوا
جو بچ رہا وہ مرا شوق کا سیلاب ہوا

مشرقِ غم سے کر طلوع ایک وہ آفتابِ حسن
ڈوب سکے نہ جو کبھی مغربِ اعتبار میں

خبر بھی ہے تم کیا سے کیا ہو گئے ہو
زمر تا قدم حسنِ مجبور ہو کر

تجاہل، تغافل، تبسم، تکلم
یہاں تک تو پہنچے وہ مجبور ہو کر

کھلے گا چار گر پر از غم کیا درد کے ہوتے
کہ آتا ہے اسے خود نبض کی رفتار ہو جانا

یہ کیا ہوا اگر اسے عشق بیرہی نہ ہوئی
حیات موت بنی، موت زندگی نہ ہوئی
مرے خیال سے بھی آہ بھگو بعد رہا
ہزار طرح سے چاہا برابر ہی نہ ہوئی
وہ کچھ سہمی نہ سہمی پھر بھی زہد ناداں
بڑوں بڑوں سے محبت میں کافی نہ ہوئی
اصغر گوندوی

کچھ شور شوش کی نذر ہوا خون عاشقان
کچھ جسم کے رہ گیا اسے عرفاں بنا دیا
نجواری حیات میں راز حیات ہی
زندہاں کو میں نے وزن زنداں بنا دیا
راز کیجیے یہ کسی اہل دغا کے سامنے
آشنا گم ہو گیا اک آشنا کے سامنے
وہ ازل سے تا ابد ہنگامہ محشر بیا
میں اُدھر خاموش اک آفت اوکے سامنے
دیکھئے اٹھتا ہے کب کوئی یہاں اہل درد
کعبہ و تہخانہ و زونوں ہیں خدا کے سامنے
میری ندائے درد پہ کوئی صدا نہیں
بکھرا دیے ہیں کچھ مد و انجم جواب میں
سائے عالم میں جو بیتابی و شورش پیدا
ہائے اس شوح کا ہشکل تنہا ہونا
نظارہ پر شوق کا اک نام ہے جینا
یہ آنا جلوہ بنکر دور پھر میری نظر ہونا
مرنا اسے کہیے کہ گزرتے ہیں اُدھر سے
جہاں اس کا ظہور ایسا ظہور اسکا جیبتا
یہ آنا جلوہ بنکر دور پھر میری نظر ہونا
مستم ہو خواب میں خورشید کا یوں جلوہ گر ہونا
مست و بخود ہیں مد و انجم زمین و آسمان
یہ تری محفل تھی جسکو رہ گزر سمجھتا تھا میں
یہ حسن دوست ہوا در انتہا ہے جاننا ہی
بوسے گل بنکے، کبھی ننہ رنگیں بنکے
تجھے یہ وہم کہ یہ کائنات عالم ہے
دھونڈ لیتا ہی تیرا حسن خود آرا بھگو

لیکن اس قسم کے بے کیف، مبہم بلکہ نمل اشعار حسرت کے کلام میں نہیں ہیں، کیونکہ انہوں نے شعراے مکھنوں سے بالکل بے تعلقی نہیں اختیار کی ہے بلکہ شعراے دلی اور شعراے مکھنوں دونوں سے

اپنا ربط قائم رکھا ہے، چنانچہ خود کہتے ہیں۔
ہے زبان مکھنوں میں رنگ دلی کی نمود
تجھ سے روشن نام حسرت شاعری کا ہو گیا
(۴) شعراے دور جدید کا سب سے بڑا اصلاحی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے شاعری کو عریاں
اور غیر مہذب مضامین سے بالکل پاک کر دیا ہے، اور زلف و خال و خط، اور معشوق کے اعضا و جوارح
اور لباس و پوشاک کی تعریف و توصیف سے ان کا کلام بالکل خالی ہے، اس میں شبہ نہیں ہے
کہ شعراے دور جدید کی غزلیں اس قسم کے غیر مہذب، غیر شائستہ اور عریاں مضامین سے خالی ہیں،
لیکن بایں ہمہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دور جدید کی شاعری میں اس قسم کے مضامین سرے سے پائے جاتے
نہیں جاتے، جوش ملیح آبادی دور جدید کے نہایت مقبول و مشہور بلکہ انقلابی شاعر ہیں، انہوں نے
جو نظمیں لکھی ہیں، ان سے زیادہ عریاں مضامین اور کس نظم میں پائے جاسکتے ہیں، مثالیں ملاحظہ ہوں۔

یہ کون اٹھا ہے شر ماتا
رین کا جاگا، نیند کا ماتا
نیند کا ماتا دھوم مچاتا
انگڑائیاں لیتا، بل کھاتا

یہ کون اٹھا ہے شر ماتا

دخ پر سرخی آنکھ میں جادو
بھینی بھینی برہیں خوشبو
بانگی چتون سمٹے ابرو
نیچی نظریں بکھرے گیسو

یہ کون اٹھا ہے شر ماتا

نیند کی نہریں گزنگا جمنی
جلد کے نیچے ہلکی ہلکی
آنچل ڈھلکا مسکی ساری
ہلکی ہندی دھندلی بندی

یہ کون اٹھا ہے شر ماتا

آنکھ میں غلطاں عشرت گاہیں
نیند کی سائیں جیسے آہیں

بکھری زلفیں عریاں باہیں جان سے ماریں جسکو چاہیں

یہ کون اٹھا ہے شرما تا

پھیلا پھیلا آنکھ میں کاجل ابجھا ابجھا زلف کا بادل

نازک گردن پھول سی ہیکل سرخ پوٹے نیند سے بوجھل

یہ کون اٹھا ہے شرما تا

کتنی تانوں کا اثر ہے اس بھری آواز پر کتنی سرد آہوں کے پرتو ہیں جبین ناز پر

لے رہی ہیں گردنیں پٹی ہوئی انواریں کتنی ملجائی ہوئی نظریں لب رخسار میں

کتے سینوں کی تمنائیں رہیں اضطراب ان گھنی پلکوں کی رنگیں چھانوں میں ہیں ہزار

ہیں جلد میں آپ خود دامن جھٹک کر دیکھ لیں ریشمی آنچل کے جھو لینے کی کتنی حسرتیں

دہ یاد پری چہرہ کہ کل شب کو سدھارا خود فان تھا، تلاطم تھا، جھلاوا تھا شرارا

آئینہ رخسار پر اک خال سیتاب پیشانی گل رنگ پر آنچل کا کنارہ

اللہ سے لبوس کی تابش شب رہیں سلما جو دکتا تھا، جھمکتا تھا ستارا

کاکل کے خم و چڑچڑ سے انساں کا جھلکنا ظلمات سے تھا چشمہ حیواں کا اشارہ

زلفیں تھیں کہ ساون کی بجھتی ہوئی تہیں شوخی تھی کہ سیلاب کا مڑا ہوا دھارا

اللہ کرے وہ صہتم دشمن ایمان مچلے کسی شب جوش کے پہلو میں دو بالا

اس قصر کے بام پر کھلے سر

اک زہرہ جبین و ماہ پیکر

نوخیز جبین لبند بالا اوڑھے ہوئے سرخی دوشالا

انجم کی طرح جبین پہ ٹپکا غور شبید پہر کسی کا

سکانوں میں نظر فریب بندے اسے کاش کوئی یہ پھول چن لے

بڑھائے سرخی عارض ہوا سے صحرے نہایا کون چلا آ رہا ہے گنگا سے

بہر اولائی کا سر پر نظر جھکائے ہوئے دبائے دانتوں میں آنچل بدن چرائے ہوئے

لبوں پر خموشی، خموشیوں میں خطاب کر میں لوچ جبین پر دکھ، نظریں شراب

دراز زلف میں جاو، سیاہ آنکھ میں مدھ نسیم صبح بنارس، ہلال شام اودھ

مقابلہ جو کرے کوئی، چاند بھیکا ہے جبین شوخ پر عندل کا سرخ یکا ہے

نہی ہر زلف میں اشنان کر کے نکلی ہے یہ کس کی موت کا سامان کر کے نکلی ہے

سیاہ زلف پر آنچل خفیف آبی ہو برہنہ پا ہے تو ہر نقش پا گلابی ہے

آ رہی ہے بارغ سے مان وہ اٹھلاتی ہوئی مسکرائے میں لبوں سے پھول برساتی ہوئی

آستینوں میں سے جھلکاتی ہوئی بانوں کا کاکلوں میں سو کرن پھولوں کو جھلکاتی ہوئی

چھڑ خود اپنی ہی سے کرتی ہوئی مستانہ و ہر قدم پر کاکلوں کی طرح بل کھاتی ہوئی

اینڈ ٹی مڑتی، خود اپنی کسی سے کھیلتی بھاگتی، کتنی، ٹھٹھکتی بال بکھراتی ہوئی

گنگائی ہسکراتی، لڑکھڑاتی، جھومتی مثل ابراہنے ہی پر خود سچ و خم کھاتی ہوئی

پھول ہیں آنچل میں، آنچل لٹا ہوا دوش پر اور آنچل پر گھنی زلفیں ہیں لہراتی ہوئی

ہائے کیا گوری کلائی میں ہو چھاد لہریا ہائے کیا چاندی کی ہیکل ہو تم دھاتی ہوئی

(۵) نظم کے ساتھ ہمارے قدیم شعرا نے نثر کے ذریعہ سے بھی اردو زبان اور اردو شاعری

کی بہت کچھ خدمت کی ہے، شعراے دور قدیم میں اکثر اساتذہ، مثلاً میر تقی میر، میر حسن، مصطفیٰ آؤ

تاکم چاند پوری وغیرہ نے شعراء کے عہدہ تذکرے لکھے ہیں جن سے اردو شاعری کے متعلق بہت سی

منفیہ تنقیدی و تاریخی باتیں معلوم ہوتی ہیں، اس کے بعد اگرچہ متوسطین کے زمانے میں یہ سلسلہ

منقطع ہو گیا، اور ناسخ، آتش، غالب، مومن اور ذوق وغیرہ نے کوئی تذکرہ نہیں لکھا، اہم متوسطین کے زمانے میں اردو لغت کی طرف زیادہ توجہ مبذول ہوئی، اور میر علی اور سلاشک نے نفس اللغات کے نام سے ایک لغت لکھ کر اردو لغت نویسی کی بنیاد ڈالی، متاخرین شعرا اردو کے زمانے میں اس ذوق نے اور زیادہ ترقی کی اور نثری امیر احمد صاحب امیر مینائی نے نہایت تحقیق و اہتمام کے ساتھ اردو زبان کا ایک مبسوط لغت لکھنا چاہا جو افسوس ہے کہ نامکمل رہا تاہم اس کی دو جلدیں جو شائع ہو چکی ہیں، ان سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر یہ لغت مکمل ہو گیا ہوتا تو یہ اردو زبان کی کتنی عظیم الشان خدمت ہوتی، نثری صاحب مرحوم نے شعرا سے دور قدیم کی یادگار کو بھی قائم رکھا اور شعرا سے راہبہرہ کے حالات میں ایک تذکرہ انتخاب یادگار کے نام سے لکھا، حکیم سید ضامن علی جلال نے بھی سرمایہ زبان اردو کے نام سے ایک لغت لکھا جو اردو زبان کے محاورے، کنائے اور اصطلاحیں بیان کیں، تذکیر و تائید کی بحث میں مفید الشعراء کے نام سے ایک رسالہ لکھا اور قواعد المنتخب میں بعض مفرد اور مرکب الفاظ کی تحقیق و تفسیر بیان کی، اردو زبان اور فن شاعری کے متعلق ان کے اور بھی بعض رسالے ہیں ان سب کے بعد مولوی نور الحسن صاحب نے نور اللغات کے نام سے اردو زبان کا ایک مبسوط لغت لکھا جس کی متعدد جلدیں شائع ہو چکی ہیں، لیکن قدامت و متوسطین اور متاخرین شعرا اردو کی ان خدمات کے مقابلے میں نثر میں شعرا سے دور جدید کا کوئی کارنامہ نہیں ہے، اس دور کے مشہور و غریب شعرا نے تو کوئی تذکرہ لکھا، نہ اردو زبان کا کوئی لغت مدون کیا، نہ تحقیق الفاظ پر کوئی رسالہ مرتب کیا، البتہ اس زمانے میں اردو زبان کی خدمت اور اردو شاعری کی اصلاح کا جو عام ولولہ پیدا ہوا، اس نے تصنیفات کا ایک ایسا سلسلہ ہمارا دیا جس سے قدامت و متوسطین اور متاخرین شعرا سے اردو کا دور خالی تھا، مثلاً

(۱) قدامت و متوسطین اور متاخرین شعرا سے اردو کے دور میں شاعری کی حقیقت، شاعری کی اصلاح اور شاعری کے تنقیدی اصول کے متعلق ایک بحث بھی نہیں لکھا گیا تھا، تنقیدی حیثیت سے صرف چند رسالے لکھے گئے تھے جن میں میرافیس، مرزا دبیر اور چند شعرا سے لکھنؤ پرنٹنگ پریس کی کئی تھیں، لیکن اس دور میں مولانا حالی نے شاعری کی حقیقت، شاعری کی اصلاح اور شاعری کے تنقیدی اصول پر مقدمہ شعرا و شاعری کے عنوان سے جو رسالہ لکھا اس کی نظر گذشتہ دوروں میں نہیں مل سکتی، اور دور جدید میں اردو شاعری میں جو اصلاح و ترقی ہوئی وہ زیادہ تر اسی رسالے کا فیض ہے، اس کے بعد مولانا شبلی مرحوم نے موازنہ انیس و دہرہ کے نام سے انیس و دہرہ کے کلام پر جو تنقیدی محاکمہ لکھا اس نے شاعری کے تنقیدی اصطلاح کے ایسے اصول قائم کر دیے جس کی طرف گذشتہ دوروں میں شعرا کا خیال بالکل رجوع نہیں ہوا تھا، شعرا لکھنؤ کی چوتھی جلد میں انھوں نے شاعری کی حقیقت و لوازم پر جو کچھ لکھا ہے، وہ بھی عربی اور انگریزی زبان کے تنقیدی لٹریچر کا گویا نچوڑ اور اردو زبان میں ایک نئی چیز ہے، اس کے علاوہ دور جدید کے تمام شعرا کے دو ادین پر جو تنقیدی مقدمے لکھے گئے ہیں، اور ان کے کلام پر جو تنقیدی مضامین شائع ہوئے ہیں، انھوں نے اس دور میں ایک ایسا تنقیدی لٹریچر پیدا کر دیا ہے، جس سے اردو شاعری کے گذشتہ دور بالکل خالی تھے، اس کے علاوہ خاص فن تنقید پر بعض مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، غرض یہ دور تنقیدی حیثیت سے گذشتہ دوروں پر خاص امتیاز رکھتا ہے۔

(۲) ایک اور حیثیت سے بھی یہ دور گذشتہ دوروں پر ترجیح رکھتا ہے، قدامت کے دور سے بیکر متاخرین کے دور تک تمام شعرا یا مخصوص شعرا کے کلام کا کوئی انتخاب نہیں شائع کیا گیا تھا، حالانکہ ذوق سخن کی ترقی دینے کے لیے اس قسم کے انتخابات علم ادب کا ایک ضروری جزو ہیں، عربی میں ابو تمام نے شعرا سے جاہلیت کے کلام کا جو انتخاب کیا ہے، اور

فارسی میں مرزا صاحب نے فارسی شعرا کے کلام کا جو منتخب مجموعہ تیار کیا ہے، وہ عربی اور فارسی شاعری کا عطر اور خلاصہ ہے، لیکن افسوس ہے کہ گزشتہ شعرا نے اس طرف بالکل توجہ نہیں کی اور اردو لٹریچر اس قسم کے ادبی ذخیرہ سے محروم رہ گیا، لیکن دور جدید میں اس طرف خاص توجہ کی گئی، اور میر، سودا اور نظیر اکبر آبادی کے کلام کا انتخاب شائع کیا گیا، اور مولانا فضل الحسن حسرت موہانی نے بہت سے شعرا کے دواوین کے کلام کا ایک انتخاب شائع کیا، اس کے انگریزی ہندوستانی اکادمی الہ آباد نے "جواہر سخن" کے نام سے شعرا کے کلام کا ایک انتخاب ان کے مختصر حالات کے ساتھ کئی جلدوں میں شائع کیا ہے، لیکن بائیںمہ ایک کوئی ایسا مجموعہ انتخاب نہیں شائع ہوا ہے جو اردو زبان کے ہر دور کے شعرا کے برگزیدہ کلام کا جامع ہو، تاہم اسکی داغ بیل پڑ چکی ہے، اور امید ہے کہ آئندہ ادبی کاموں کو جو ترقی ہوگی، اس کے سلسلے میں یہ ضروری اور مفید کام بھی انجام پائے گا۔

(۳) گزشتہ دوروں میں اردو شعراء کے کلام کی کوئی شرح بھی نہیں لکھی گئی تھی، لیکن دور جدید میں اردو زبان کے مشکل پسند شعرا میں غالب کے دیوان کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، اور ان شرحوں میں اشعار کے معانی و مطالب کے ساتھ بہت سے ادبی اور تاریخی نکتے بھی بیان کیے گئے، مومن کا کلام بھی ابہام میں غالب سے کم نہ تھا، اس لیے ان کے کلام کی بھی شرح لکھی گئی، تقدیم شعرا میں بہت سے اساتذہ ایسے گزشتے ہیں جن کے دواوین اب تک شائع نہیں ہوئے ہیں، اور جن اساتذہ کے دواوین شائع ہو چکے ہیں وہ بھی ایسی مسخ صورت میں شائع ہوئے ہیں کہ ان کے کلام سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، لیکن دور جدید میں اس طرف کسی قدر توجہ کی گئی، اور مولانا فضل الحسن حسرت موہانی نے بہت سے اساتذہ کے کلام کو منتخب صورت میں شائع کیا، اور مولانا حسن امجدی نے اردو کے سب سے پہلے دیوان شاعر ولی کا دیوان نہایت آب و تاب سے شائع کیا، سراج کا دیوان بھی شائع ہو چکا ہے، اور دکن کے مسند

ادیبوں نے بہت سے دکنی شعرا کی فتویاں شائع کی ہیں، اور میر کا دیوان بھی عہد شکل میں شائع ہو چکا ہے، سودا کے کلام کا انتخاب بھی شائع ہو چکا ہے، لیکن ابھی تک یہ ادبی کام باقی ہیں کہ انہیں پہنچا ہے، مصحفی، انشا، جرات اور دوسرے اساتذہ کے دواوین نہایت مسخ شدہ حالت میں ملتے ہیں، اس لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ اس دور میں ان تمام اساتذہ کے دواوین نہایت دیدہ زیب صورت میں شائع کیے جائیں اور حسن صورت کے ساتھ ان کی معنوی حالت کی طرف بھی توجہ کی جائے، اگرچہ ان شعرا کا کلام مومن و غالب کی طرح پیچیدہ نہیں، تاہم ان کے دواوین میں بھی بہت سے حل طلب اشعار ہیں، اس لیے ان کے خاص خاص اشعار کی شرح بھی کی جائے

(۵) نثر میں اس دور کا سب سے بڑا ادبی کارنامہ یہ ہے کہ شعرا نے قدیم نے جو تذکرے لکھے تھے، وہ اس دور میں پہلے بالکل گنماہی کی حالت میں تھے، مولانا محمد حسین آزاد کے تذکرہ آب حیات میں جو غلطیاں نظر آتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانے تک یہ تذکرے شائع نہیں ہوئے تھے، لیکن دور جدید میں نثر میں اردو زبان کا جو ادبی سرمایہ مہیا ہوا اس کے سلسلے میں یہ تمام تذکرے شائع کر دیے گئے، میر، مصحفی، قائم، میر حسن اور دوسرے تذکرہ نویسوں کے تذکرے شائع ہو چکے ہیں، اور مولوی عبدالحی صاحب مرحوم نے ان کی مدد سے اپنا تذکرہ گل رعنا لکھا ہے، اور اس میں مولوی محمد حسین آزاد کی بہت سی غلطیاں دکھائی ہیں،

یہ سچ ہے کہ خود اس دور کے مشہور غزلی گو شعرا نے یہ تمام ادبی خدمتیں انجام نہیں دیں، تاہم زبان، لغت اور تذکروں کو چھوڑ کر علمی آمار کئی اور تنقیدی حیثیت سے علم ادب کا جو سرمایہ اس دور میں مہیا ہوا ہے، اس سے گزشتہ دور بالکل خالی تھا،

(۱) لیکن ان خبریوں کے ساتھ اس دور میں شاعری کی بعض نفرت انگیز صنفیں بھی پیدا ہوئیں، اور اس نے شاعری کی صاف و شفاف فضا کو بہت کچھ مگر کر دیا، جس طرح دور قدیم میں سچو کا کاناٹا شاعری کے خوشگلدستہ میں نگاہوں کو کھٹکتا تھا، اسی طرح دور جدید میں نئے ادب کی ولادت باسعادت نے قلبِ جگر میں ایسے فشر چھبوسے ہیں کہ مہذب و شایستہ مذاق سخن رکھنے والے لوگ چیخ اٹھے ہیں، اس نئے ادب کا جہم بھومی روس ہے، اور وہیں بچل نوخیز ہندوستان کی سیاحت کو آیا ہے، اور شر و نظم دونوں پر اس کا اثر پڑا ہے، اور ایک غیر مہذب، فحش، غیر سنجیدہ لٹریچر پیدا ہو گیا، جس کے تین اہم جز ہیں:

(۱) خدا اور مذہب کا انکار،

(۲) شکم پرستی یعنی بھوکہ کی عام شکایت،

(۳) جنسی بھوکہ یعنی شہوت پرستی کی عام اجازت،

اور ظاہر ہے کہ یہ متحدہ اور فاسقانہ لٹریچر کس قدر فحش اور نجس ہو گا، لیکن اس کے روک تھام کے لیے ہمت اور جدوجہد کی ضرورت نہیں ہے، اس میں خود بھولنے پھلنے کی صلاحیت نہیں ہے

اور وہ آپ اپنی موت مر جائے گا،

شعرا ہند حصہ اول

اس میں قدام کے دور سے لیکر دور جدید تک اردو شاعری کے تمام تاریخی تغیرات و انقلابات کی تفصیل لکھنی اور ہر دور کے مشہور ساتھ کے کلام کا اہم مواد و مقابلہ کیا گیا ہے، قیمت ۳۰

شعرا ہند حصہ دوم

اس میں اردو شاعری کے تمام اصناف یعنی غزل، قصیدہ، مثنوی اور مثنوی وغیرہ پر تاریخی و ادبی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے۔ قیمت: ۳۰

مینجر

فارابی کی منطق

از جناب شبیر احمد خان ناغوری، ایم۔ اے، بی۔ ایل، بی۔ ایچ، جیٹھڑ، استانیات عربی و فارسی

(۵)

نگاہ بازگشت | مسلمانوں میں منطق اور منطق کی کتب ہر وقت گمانہ مترادف سمجھے جاتے تھے۔

اس لیے فارابی کے زمانہ بلکہ بوعلی سینا سے پہلے تک منطق میں تدریس اور تصنیف کا مقصد اسطرح کی منطقی کتابوں کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر یا اختصار و تلخیص ہی سمجھا جاتا تھا، ان کتب شائع کے ساتھ فارابی کے وقت تک جو اعتنا کیا گیا، اس کا مختصر گوشوارہ حسب ذیل ہے:

قاطیفوریاس (یا کتاب المقولات)، قاطیفوریاس کا قدیم ترین ترجمہ جس کا ہم تذکرہ تاریخ میں ملاحظہ ہے، غالباً اموی عہد حکومت کے آخر میں ہوا تھا، لیکن اس کا مترجم اور زمانہ ترجمہ دونوں بھول ہیں،

عہد عباسی کے آغاز میں قاطیفوریاس کا ترجمہ عبد اللہ بن المقفع نے کیا تھا، اس کے بعد عہد (۱۵۱ھ - ۱۶۹ھ) کے زمانہ میں ابو نوح بن الصلت کاتب نصرانی نے اور بادون (۱۹۱ھ - ۲۰۱ھ) کے زمانہ میں سلیمان صاحب بیت الحکمت نے اس کا ترجمہ کیا، غالباً ترجمہ ابن النعمان کے علم میں نہ تھے یا اس کے زمانہ میں مشہور اور مروج نہ تھے، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ آزاد ترجمہ ہوں یا قاطیفوریاس اور ساطالیس کے ملخصات ہوں، کیونکہ ابن النعمان ابن المقفع کو قاطیفوریاس کے مختصر نگاروں میں محبوب کرتا ہے،

برحال ابن اندیم کی تصریح کے مطابق حنین بن اسحاق نے قاطیغوریاس کا عربی میں ترجمہ کیا اور مندرجہ ذیل لوگوں نے اس کا اختصار کیا،

(۱) حبیب بن ہریر (۲) الکندی: کتاب رسالت فی المقولات العشر (۳) احمد بن الطیب السرخسی: اختصار کتاب قاطیغوریاس (۴) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی قاطیغوریاس (۵) اسحاق بن حنین: کتاب المقولات (۶) ثابت بن قرہ: اختصار قاطیغوریاس (۷) عبد اللہ ابن المقفی: تفصیل اور پرکھری،

قاطیغوریاس کی تفسیر فارابی سے پہلے ابو بشر متی نے (حسب تصریح ابن اندیم) کی تھی متی کے استاد قویری نے بھی قاطیغوریاس کی تفسیر لکھی تھی کتاب تفسیر قاطیغوریاس مشجر، یونانی فلاسفین سے جن لوگوں نے قاطیغوریاس کی تفسیر لکھی تھی ان کا ذکر کسی گذشتہ قسط میں ہو چکا، ان میں سے فارابی کے زمانہ تک صرف تاسطیوس کی تفسیر کے عربی ترجمہ کا ذکر ملتا ہے جسے حنین ابن اسحاق نے کیا تھا کتاب قاطیغوریاس علی راسے تاسطیوس،

باری ارمینیا (یا کتاب العبارة): باری ارمینیا کا قدیم ترجمہ عبد اللہ بن المقفع کی جانب منسوب ہے۔ قاطیغوریاس کی طرح غالباً یہ بھی اُڑاویا لمخص ترجمہ تھا، شاید اسی وجہ سے ابن اندیم کتاب الفہرست میں ابن المقفع کو باری ارمینیا کے لمخص نگاروں کی فہرست میں ذکر کرتا ہے، ابن المقفع کے بعد ابو نوح کاتب نصرانی نے (بعد ہمدی) اور پھر سلما صاحب بیت الحکمة نے (بعد ہارون) باری ارمینیا کے ترجمے کیے، مگر غالباً ابن اندیم کے زمانہ میں یہ گمنام ہو چکا تھے کیونکہ وہ ان کا ذکر نہیں کرتا،

تیسری صدی میں اسحاق بن حنین نے باری ارمینیا کا عربی میں ترجمہ کیا، اور ابن اندیم کے زمانہ میں اسحاق ہی کا ترجمہ مروج تھا، چنانچہ وہ باری ارمینیا کے ترجمہ کیلئے صرف اسحاق ہی کا

نام لیتا ہے، اس جامع ترجمہ کے علاوہ مندرجہ ذیل لوگوں نے اس کی تلخیص کی۔

(۱) حبیب بن ہریر (۲) الکندی (۳) حنین بن اسحاق (۴) اسحاق بن حنین (۵) ثابت بن قرہ: جامع کتاب باری ارمینیا (۶) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب مختصر کتاب باری ارمینیا (۷) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی باری ارمینیا (۸) مفسر باری ارمینیا میں فارابی سے پہلے دو شخصوں کا نام ملتا ہے، (۹) ابراہیم قویری: کتاب باری ارمینیا مشجر (۱۰) ابو بشر متی بن یونس،

انالوطیقا الاولی (یا کتاب تحلیل القیاس): قاطیغوریاس اور باری ارمینیا

کی طرح انالوطیقا کا قدیم ترین ترجمہ بھی عبد اللہ بن المقفع کی جانب منسوب ہے، ان تینوں (۱) ایسا غوجی کے (عبد اللہ بن المقفع کے تراجم کا ایک بوسیدہ مخطوطہ سینٹ جوزف کالج بیروت میں موجود ہے) (نمبر ۳۳) اس کا سنہ ۱۹۲۶ء میں جوزپ فرلانی نے تعارف کرایا تھا، دوسرا مخطوطہ کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد میں موجود ہے، (نمبر ۱۴۹) یہ سنہ ۱۹۲۶ء کا مکتوبہ ہے، تعجب ہے ابن اندیم نے کتاب الفہرست میں اس کا ذکر نہیں کیا، یہاں تک کہ اس نے ابن المقفع کو انالوطیقا کے لمخص نگاروں میں بھی نہیں بتایا،

ابن المقفع کے بعد ابو نوح نصرانی نے (بعد ہمدی) اور پھر سلما صاحب بیت الحکمة نے (بعد ہارون المرشد) یحییٰ بن خالد البرکی کے واسطے انالوطیقا کا عربی میں ترجمہ کیا، ابن اندیم نے ان دونوں ترجموں کا بھی ذکر نہیں کیا

تیسری صدی میں تیار دوسرے نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا جس پر حنین بن اسحاق نے اصلاح دی تھی، اس کے علاوہ مندرجہ ذیل اشخاص نے انالوطیقا کی تلخیص کی،

(۱) ثابت بن قرہ: جامع کتاب انالوطیقا الاولی (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب مختصر

کتاب اناطوطیقا الاولیٰ (۳) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی اناطوطیقا الاولیٰ الی تمام القیاسات المحلیہ

فارابی سے پہلے مندرجہ ذیل لوگوں نے اناطوطیقا کی تفسیر لکھی تھی:

(۱) الکندی: تفسیر اناطوطیقا۔

(۲) قویری: کتاب اناطوطیقا الاولیٰ مشہور۔ (لیکن ارسطو کی کتب منطقیہ کی تفصیل میں ابن الندیم کہتا ہے کہ اس نے صرف اشکال ثلثہ تک تفسیر کی تھی)

(۳) ابو بشر متی: حسب تصریح ابن الندیم اس نے اناطوطیقا کے دونوں مقالوں کی تفسیر کی تھی۔

اس کتاب کے سلسلے میں بعض متفرق توضیحات و شروح بھی لکھی گئی تھیں، مثلاً بطلمیوس نے کتاب المجسطی کے آغاز میں ارسطو کے کسی قول کا حوالہ دیا ہے جو اس نے اناطوطیقا میں لکھا تھا، گندی نے اس کی توضیح و تبیین پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا نام حسب ذیل ہے،

کتاب رسالتہ فی الابانۃ عن قول بطلمیوس فی کتاب المجسطی عن قول ارسطاطالیس فی اناطوطیقا۔

اسی طرح ابو بشر متی بن یونس نے اناطوطیقا کے مقدمات کی توضیح میں ایک مستقل مقالہ لکھا تھا جس کا نام حسب ذیل ہے:

مقالہ فی مقدمات صدر بہا کتاب اناطوطیقا،

یونانی فلاسفہ میں سے جن لوگوں نے اناطوطیقا پر شروح لکھی تھیں ان کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے ان میں سے ثامسطیوس کی شرح خصوصیت سے قابل ذکر ہے، اس کا ترجمہ ابو بشر متی بن یونس نے کیا تھا، ابن الندیم نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:

کتاب تفسیر الثلاث مقالات الاخر من تفسیر ثامسطیوس

ابو دیقطیقا (یا کتاب البرہان): ارسطاطالیس کی جان ہی کتاب ہے، مگر فارابی

نے لکھا ہے کہ قدما میں ابو دیقطیقا اور اس کے بعد کی کتابوں کی تعلیم و تدیس اور شرح و تفسیر

کار و راج نہ تھا، اس دہم و یرینہ کے خلاف فارابی کہتا ہے کہ سب سے پہلے میں نے بغاوت کی،

لیکن فارابی سے پہلے اسحاق بن حنین نے اسے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور اسحاق کے

سریانی ترجمہ سے فارابی کے پیشرو ابو بشر متی نے عربی میں ترجمہ کیا،

فارابی سے پہلے مندرجہ ذیل لوگوں نے کتاب البرہان کی تفسیر لکھی،

(۱) الکندی (۲) ابو بشر متی بن یونس

ان دو شخصوں کے علاوہ، ابن الندیم کہتا ہے کہ ابو یحییٰ مردزی نے بھی کتاب البرہان

میں کلام کیا ہے، نیز وہ قویری کی کتابوں میں بھی ایک کتاب کا ذکر کرتا ہے، جس کا نام کتاب

اناطوطیقا الثانی مشہور ہے،

ابو دیقطیقا کے شخص نگاروں میں دو شخصوں کا نام ملتا ہے،

(۱) الکندی: کتاب رسالتہ بایجاز و اختصار فی البرہان المنطقی (۲) احمد بن الطیب خراسانی:

کتاب مختصر کتاب اناطوطیقا الثانی،

طوبیقا (یا کتاب الجدل): طوبیقا کا قدیم ترین عربی ترجمہ غالباً عہد ۱۵۸-۱۶۹

کے زمانہ میں ہوا تھا، جسے ابو نوح کاتب نصرانی نے جاثیق طیباناؤس کی مدد سے کیا تھا، لیکن

ابن الندیم کے زمانہ میں یہ ترجمہ موجود نہ تھا، یا کم از کم اس کا رواج نہیں تھا، اس زمانہ میں

یحییٰ بن عدی کا ترجمہ مردوج تھا، اور ابن الندیم نے اسی کو طوبیقا کا عربی ترجمہ بتایا ہے، یحییٰ

ابن عدی فارابی سے متاخر ہے، اس سے پہلے طوبیقا کے پہلے سات مقالوں کا ابو عثمان دمشقی

نے اور آٹھویں مقالے کا ابراہیم بن عبد العزیز نے ترجمہ کیا تھا۔

فارابی سے پہلے ابو بشر متی بن یونس نے طبوقا کی تفسیر لکھی تھی، مگر یہ صرف مقالہ اولیٰ ہی کی تھی۔
قدامیس، سکندر افروسی اور ابونوس نے اس کی تفسیر لکھی تھی (جس کی تفصیل پہلے مقام پر
مذکور ہو چکی ہے)۔ اسحاق بن حنین نے عربی میں اس تفسیر کا ترجمہ کیا تھا،
مندرجہ ذیل لوگوں نے طبوقا کی تلخیص کی تھی،

(۱) ثابت بن قرہ: نوادر مخطوط من طبوقا (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب الی بعض
اخرات فی القوانین العامة الادنی فی الصناعة الدیالیتیقیة ای الحدیث علی نہر سب سطا لیس
سوطیطقا (یا کتاب حکمت المومنین)۔ سوطیطقا کا تیوفیلی (غالباً ہندی کا) میں انجمن
نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا، اسی ترجمہ سے یحییٰ بن عدی نے عربی میں ترجمہ کیا، لیکن یحییٰ بن عدی
فارابی سے متاخر ہے، دوسرا سریانی ترجمہ عبد المسیح ابن ناعم نے کیا تھا، اس ترجمہ سے ابراہیم
ابن بکوس الغسانی (زمانہ غیر معلوم) نے عربی میں بطریق اصلاح ترجمہ کیا تھا،
الکندی نے سوطیطقا کی تفسیر لکھی تھی (غالباً کتاب رسالہ فی الاحتراس من خدع السوطا
دوسری تفسیر ابراہیم تویری نے لکھی تھی،

سوطیطقا کے سلسلے میں دو اور ناغلوں کے نام قابل ذکر ہیں،

(۱) ثابت بن قرہ: کتاب فی اخلاط السوطا (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب
سوطیطقا لا سطا لیس،

ریطوریقا (یا کتاب الخطا) ابن اندیم کا خیال ہے کہ پہلے اسحاق بن حنین نے ریطور
کا عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس نے احمد بن الطیب السرخسی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ریطوریتقا کا ایک
قدیم ترجمہ بھی دیکھا تھا، مگر اس کے زمانہ میں غالباً ابراہیم بن عبد اللہ کا ترجمہ مروج تھا، ریطوریتقا

مسی شرح و تفسیر کا فارابی سے پہلے پتہ نہیں چلتا،

ابوطیقا (یا کتاب الشرح) ابوطیقا نے سریانی ترجمہ سے ابو بشر متی بن یونس نے عربی میں
ترجمہ کیا تھا، لیکن ابن اندیم کے زمانہ میں غالباً یحییٰ بن عدی کا ترجمہ زیادہ مروج تھا، فارابی
سے پہلے ابوطیقا کی کسی تفسیر کا ذکر نہیں ملتا، ابن اندیم نے اس کا ذکر کیا ہے کہ الکندی نے اس کتاب کو
مختصر کیا تھا،

ایسا غوجی (یا کتاب المدخل الی المنطق) ارسطو کی منطقی کتابوں کے علاوہ اس عہد
کے منطقی ادب میں فرقریوس کی ایسا غوجی کو بھی خاص اہمیت حاصل تھی،

حب تصریح قاضی صاعد سب سے پہلے عبد اللہ بن المقفع نے ایسا غوجی کا عربی میں ترجمہ
کیا تھا، بیروت کے مخطوطہ میں ابن المقفع کا یہ ترجمہ ایسا غوجی بھی موجود ہے، فرانی کی عبارت
جس نے اس مخطوطہ کا تبارک کر لیا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ متاخرین یونانی شراح
کے انداز پر ہے یعنی شروع میں (ورقات ۲-۱۲) ایک عام مقدمہ ہے جس میں فلسفہ کی تعریف
تقسیم ہے، پھر (ورقات ۱۲-۲۰) کلیات خمسہ کی بحث ہے، پروفیسر پول کراؤس کا رائے ہے کہ ممکن
ہے کہ اس ترجمہ کی اساس یحییٰ النخوی کی شرح ایسا غوجی ہو،

مخطوطہ بیروت کے آخر میں جو توفیق ہے وہ حدود جبریم ہے، ہذا یقین سے نہیں کہا جاسکتا
کہ آیا ابونوح اور سلمانی نے بھی ارسطو کی کتب فلسفہ کی طرح ایسا غوجی کا ترجمہ کیا تھا یا نہیں، بعد
مکمل و مترجمین میں ایسا غوجی کے ترجمہ کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اشخاص قابل ذکر ہیں:

(۱) ایوب بن قاسم الرقی: کتاب ایسا غوجی (۲) ابو عثمان دمشقی: ایسا غوجی،

دوسرے لوگوں میں جنہوں نے ایسا غوجی کے ایشین مرتب کیے تھے حریفیل اشخاص مشہور ہیں:

(۱) الکندی: الکندی نے ایسا غوجی کے دو ایشین مرتب کیے تھے، (۱) کتاب رسالہ فی

المدخل المنطقی باستیفاء القول فیہ (۲) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی باختصار و بیجا زہ

(۳) احمد بن الطیب السرخسی: سرخسی نے ایسا غوجی کو مختصر کیا تھا جس کا نام اختصار ایسا غوجی

لفروریوس ہے،

(۴) حنین بن اسحاق: حنین نے ایسا غوجی کی تقریب و تسہیل کے لیے ایک تمار فی مقدمہ

لکھا تھا جس کا نام مسائل مقدمہ مکتب فروریوس المعروف بالمدخل دینیعی ان یقر قبل کتاب فروریوس

(۵) اسحاق بن حنین: کتاب ایسا غوجی و ہو المدخل الی صناعة المنطق

(۶) ثابت بن قرہ: کتاب المدخل الی المنطق

(۷) قطان بن یزید: قطان نے اس سلسلے میں دو کتابیں لکھی تھیں: (۱) کتاب المدخل الی المنطق

(۲) کتاب فی عبارة کتب المنطق و ہو المدخل الی کتاب ایسا غوجی،

(۸) ابوبکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب المدخل الی المنطق و ہو ایسا غوجی،

(۹) ابوبشر متی بن یونس: کتاب ایسا غوجی لفروریوس و ہو المدخل الی المنطق،

ان مرتبین میں سوائے ابوبکر رازی اور ابوبشر متی بن یونس کے سب لوگ ابوعثمان دمشقی

(زمانہ نسبہ کے قریب) سے مقدم ہیں، اس کے بعد مسٹر ڈنلپ (M. Dunlop) کی

حسب ذیل رائے سے جو انھوں نے اسلاک کو آرڈر لی (جولائی ۱۹۵۹ء) میں فارابی کی کتاب

ایسا غوجی کے تمارت میں دی ہے، میرے لیے اتفاق کرنا مشکل ہے

"فروریوس کی ایسا غوجی کے سریانی میں بہت سے ترجمے ہوئے تھے، ان میں سے ایک

حنین بن اسحاق کا تھا لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ عربی میں ابوعثمان سعید بن

ہشام دمشقی سے پہلے کسی نے ایسا غوجی کا ترجمہ کیا ہو۔"

بالخصوص کاغذی مساعد اندلسی کی اس تقریر کے بعد کہ

فاما المنطق فاول من اشتہر به

فی ہذا الدولة عبد اللہ بن

المقفع الخطیب الفارسی کاتب

ابی جعفر المنصور فانہ ترجمہ

..... ذالک المدخل الی کتاب

المنطق المعروف بالایسا غوجی

لفروریوس الصوری

ترجمہ کیا۔

اور جب کہ یہ ترجمہ ابھی موجود ہے۔ [مینٹ جوزف کالج بیروت مخطوط نمبر ۳۴۴ اور کتب خانہ اصفیہ

حیدرآباد مخطوط نمبر ۱۶۹]

ان کتب تسعہ کے علاوہ تہذیب منطقی کتابوں میں جالینوس کی کتاب البرہان بہت زیادہ مشہور

تھی، اس کے بعض مقالات کا حنین نے اور بعض کا جبریل بن بختیشوع کے ایما سے ایوب نے

عربی میں ترجمہ کیا تھا،

منطق کی ان ادبیات عالیہ کے ساتھ اعتنا کرنے کے علاوہ مسلمان منطقیوں نے اس فن پر

مستقل کتب و رسائل بھی تصنیف کیے جن کی تفصیل مختلف مصنفین کی تصانیف کے ضمن میں اور پڑھ گڑھ

ہو چکی ہے،

عہد اسلامی کا ہندوستان

یہ مولانا سید ریاست علی ندوی سابق رفیق دارالمصنفین کے ان تاریخی اور تحقیقی مضامین کا مجموعہ ہے۔

جو انھوں نے اپنے زمانہ رفاقت میں معارف میں لکھے تھے، یہ مضامین ہندوستان کے اسلامی دور کو متعلق ہیں

جن میں انگریز موزنین کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ کیا گیا ہے،

قیمت: مجلد سیر پہلے - ادارۃ المصنفین پٹنہ نمبر ۹

حافظ کا مذہب

از مولوی مرزا محمد یوسف صاحب، استاد عربی مدرسہ عالیہ، لاہور

”دیوان حافظ میں الحاق“ کے عنوان سے ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کا ایک مبسوط مقالہ معارف [جنوری، فروری، مارچ ۱۹۵۷ء] میں تین قسطوں میں شائع ہوا ہے، دوسری قسط کا ذیلی عنوان ”حافظ کا مذہب“ ہے، اس بحث کے شروع میں فاضل مقالہ نویس نے متنازع فیہ مسئلہ کی ایک تاریخ عبد الرحیم خلجائی سے لیکر ڈاکٹر حسین مصنف ”حافظ شیریں سخن“ تک دی ہے، اس کے بعد انھوں نے حافظ کے تشن کی تائید میں پانچ مزید قرائن دیے ہیں، مگر زیر بحث مسئلہ کا کوئی حتمی اور قطعی فیصلہ نہیں کیا ہے، بلکہ مرزا محمد بن عبد الوہاب قزوینی کے الفاظ میں (باندک تغیر) اتنے ہی پر اکتفا کیا ہے ”مادیلے بر تشن یا تشیع شخص حافظ بخو قطع و یقین در دست نداریم“۔

غالباً جن ارباب تحقیق کی مصنفات ڈاکٹر صاحب کے پیش نظر رہی ہیں، ان کے ذہن میں شیعہ کا تصور یہ تھا کہ خود بخود بیاں لگ دہل اپنے شیعہ ہونے کا اعلان کرتا اور خلفائے ثلاثہ کو اعدائے دین اور قاتلین آل سید المرسلین کے نام سے یاد کرتا پھرے اور سنیوں کے ساتھ بغض و تعصب رکھے، اسی طرح سنی کا مفہوم یہ تھا کہ شیعہ کو دشمن دین اور رافضی کہے، حافظ کے عہد کو تو چھوڑیے، اس زمانہ میں بھی جبکہ ہماری پستی سے مذہبی افتراق نے نہ صرف سنی و شیعہ بلکہ بریلوی و دیوبندی کے تعصب و تحزب کا فتنہ قائم کر دیا ہے، سنجیدہ تعلیمیافتہ طبقہ اس کو سخت ناپسند کرتا ہے کہ بریلوی و دیوبندی کو کافر اور دیوبندی بریلوی کو مشرک کہے یا شیعہ تبرا بازی کرے یا سنی شیعہ کو خاج از دین

قرادیں اسی حالت میں جبکہ اس زمانے میں افتراق مذہبی نے یہ شدت اختیار نہیں کی تھی ہم اس تصریح کی توقع کیوں کر سکتے ہیں، آج بھی ایسے بریلوی حضرات ملیں گے جو مولانا امجد علی شمیم کی دل و جان سے عزت کرتے ہیں، اور ایسے دیوبندی حضرات کی بھی کمی نہیں جو مولانا افضل حق خیر آبادی کی علمی و وطنی خدمات کی تعریف میں رطب لسان ہیں، جب آیت یہ روادری موجود ہے تو پھر صفوی دور کے قبل ایران میں اسے کیوں مستحق سمجھا جائے گا کہ تحفہ ”امداد عشرہ“ کا ایک عقیدہ مند شاگرد و تبعات ”لکھ سکتا ہے تو قاضی عہد امیر سید شریف کے شاگرد کے شیعہ ہونے میں کیا محال عقلی لازم آتا ہے، حالانکہ میر سید شریف کا تشن و تشیع خود بحث طلب ہے،

غرض جتنے معیار حافظ کے تشن و تشیع کے اثبات کے لیے وضع کیے گئے ہیں، بائیں بائیں داخل شہادت کے سبھی ناقابل اعتماد ہیں اور ان ارباب تحقیق نے کوئی صحیح طریق کار اختیار نہیں کیا، پھر مسئلہ کے عیر اہل ہونے کی بنا پر یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ حافظ مذہبی امتیاز سے بلند تھے، ان کا کوئی مذہب ہی نہ تھا، مذہب کی جان اعلان نہیں بلکہ یقین ہے، اس لیے قزوینی کا یہ کہنا کہ

در ہر صورت کے کمرشیشیں بودہ کہ

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بند چون ندیدند حقیقت را افسانہ زود

البتہ مستبد راست کہ ہمہ ہے دوں مذہبے تعیدے داشتہ یا نسبت تشیع یا تشن تعصب

ہو زیدہ است

صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں شخص مذہبی تفریق سے بالاتر ہے تو اس سے صرف یہ مراد ہوتی ہے کہ وہ معاشرتی اعتبار سے رواداری کی بلند سطح پر فائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ کسی مذہب پر عقیدہ نہیں رکھتا،

حافظ یقیناً مسلمان تھے۔ اس کے بعد سوال یہ رہ جاتا ہے کہ وہ سنی تھے یا شیعہ۔ یا ان دونوں مذہبوں کے علاوہ کسی تیسرے مذہب کے پابند تھے۔ یا سرے سے ان کا کوئی مذہب ہی نہ تھا۔ آخری احتمال ناقابل تسلیم ہے۔ کلی کا تحقق ہمیشہ اپنی جزئیات ہی میں ہوتا ہے۔ "محض اہل تم کی رواداری سے کہ

جنگ ہفتاد و دو ملت ہمہ را عذر بند چون دیدند حقیقت دہ افسانہ زود

یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ وہ ان "ہفتاد و دو ملت" میں سے کسی میں شامل نہ تھے، ہاں جس چیز کے وہ مخالف تھے وہ منصب اور مذہب ہی پسند کرتا تھا جس کی بنا پر ایک فرقہ تنہا اپنے کو برتری اور دوسرے کو خاطمی بلکہ کافر سمجھتا ہے، چنانچہ عبدالرحیم خطابی نے دیوان حافظ کے مقدمے میں اس عہد کے مذہبی بڑا کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"در قرن ہشتم ہجری کہ تنصبات جاہلانہ و رشدت غلیان، نماز و کرتشمہ پاسے عوام زبیا

روادع کمال و خانقاہ و صومعہ پر از فرقہ پوشاں و معرفت فروشاں بود۔"

واقف یہ ہے کہ خواجہ حافظ کے اس قسم کے مقولے ان کی رفریہ نگاری کے آئینہ دار ہیں۔ حافظ کو اپنے معاصرین کی ادعائیت اور "ہیچومن دیگرے نیست" پر ضرب کاری لگانا ہے۔ اس کے لیے انھوں نے یہ مہموز انداز بیان استعمال کیا ہے،

یا تیسرا احتمال تو تسن و تشیع کے علاوہ کسی اور مذہب کی پیروی کا ان کے متعلق کوئی مدعی نہیں ہے۔ قرآن بھی اس کے نفی میں ہے: "ہفتاد و دو ملت" میں سے ان دونوں مذہبوں کے علاوہ کسی تیسرے مذہب کی پیروی کے لیے نہ خود خواجہ حافظ مدعی ہیں نہ ان کے شراح و سوانح نگار، اور نہ ان کے کلام کا مطالعہ دیگر فرقوں سے ان کے انتساب کی اجازت دیتا ہے۔

اس لیے صرف پہلے دو احتمالات رہ جاتے ہیں۔ حافظ کا تسن یا تشیع۔ اس کا تصفیہ صرف

خارجی اور داخلی شہادت سے ہو سکتا ہے۔ خارجی شہادت کی بھی دو شکلیں ہیں: (۱) مؤرخین و تذکرہ نویسوں کی تصریحات (دب، قرآن،

تاریخ و تراجم کی تصریحات) حافظ کے مذہب کے باب میں قدیم مؤرخین اور تذکرہ نویسوں نے کوئی صراحت نہیں کی ہے۔ عہد صفوی اور اس کے بعد کے تذکرہ نویسوں کی تصریحات تاریخی تحقیق کے اصول سے ناقابل اعتنا ہیں، کیونکہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ مابہ النزاع بن گیا تھا۔ اس لیے ان کے بیانات پر چھٹا کرنا خطرے سے خالی نہیں ہے۔

قدیم سوانح نگاروں کے سلسلہ میں محمد گل اندام کا مقدمہ دیوان حافظ پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس میں بھی حافظ کے شیعہ الذہب ہونے کی صراحت نہیں ہے، البتہ خود محمد گل اندام کے شیعہ ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے، یعنی نعت رسول کے بعد خلیفہ چہارم کی یہ منقبت

"خصوصاً امام المنار و المشاق و جامع اصناف المعارف و المحتاق، قائل کلمہ نما

کلام الناطق اسد اللہ النائب علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام والحمد والاکرام"

لیکن خود محمد گل اندام کی شخصیت متنازعہ فیہ ہے، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، بہر حال اس اقتباس سے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ محمد گل اندام شیعہ تھے، اس کے بعد یہ استدلال کہ "چونکہ وہ حافظ کے بڑے مقرب تھے اس اعتبار سے قیاس ہوتا ہو کہ حافظ کا بھی یہی

مذہب رہا ہوگا۔"

محض قیاس ہے، اس کی مزید تفصیل آگے آ رہی ہے،

ترائن و احتمالات | حافظ کے تشیع کے سلسلے میں دو قریب پیش کیے گئے ہیں:

(۱) "محمد گل اندام کا شیعہ ہونا واضح ہے اور چونکہ وہ حافظ کے بڑے مقرب تھے اس سے

تیس ہوتا ہے کہ حافظ کا بھی یہی مذہب رہا ہوگا۔

(۲) تصوف کے تقریباً تمام سلاسل حضرت علیؑ پر ختم ہوتے ہیں، حافظ عارف ہونے کی وجہ سے خاندان اہل بیت سے بہت زیادہ عقیدت رکھتے تھے۔

پہلے قرینے کے سلسلے میں چند امور قابل غور ہیں:

اولاً: محمد گل اندام کی شخصیت محتاج تصدیق ہے، قرینہ نے اس کے قطعی الثبوت ہونے کے دعوے پر سخت ترین الفاظ میں جرح کی ہے۔

”این فقرہ یعنی اینکه در مہفت نسخہ از یاد و نسخہ از میں مقدمہ ابراہیم از جامع دیوان

حافظ بنا پر مشہور ہیں اور محمد گل اندام نامی بودہ بروہ نسخہ بدوں پیچ شک و شبہ توجہ

غنی در صحت و اعمال نام محمد گل اندام ہی نمایاں و این احتمال را در ذہن تقویت می نماید

کہ شاید این نام الحاقی باشد از یکے از متاخرین گننام۔“

بعض قوی محمد گل اندام یا تو فرضی نام ہے یا لوگوں کی اختراع یا کسی متاخر شخص کا نام ہے جس نے اپنی اہمیت کے اظہار کے لیے خواجہ حافظ کے تقرب کا ادعا کیا ہے۔

ثانیاً: جس عبارت سے محمد گل اندام کی رشیدیت کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ غالباً الحاقی ہے کیونکہ قدیم نسخے اس سے خالی ہیں، مرزا محمد بن عبد الوہاب کا کہنا ہے

بدوں شک الحاقی باشد از متاخرین در عهد صفویہ بقصد اینکه خواجہ را نظر بعض

مصلح شیعہ قلمداد کنند۔“

اس لیے ان احتمالات خفیہ پر استدلال کی جو عبارت قائم کی جائے گی، بنا، انفاست علی الفاسد کی مصداق ہوگی۔

ثالثاً: اگر سبیل التزلزل یہ مان بھی لیا جائے کہ محمد گل اندام شیعہ تھے اور حافظ کے تقریباً تب بھی اس سے یہ ثابت کرنا کہ خواجہ حافظ بھی شیعہ تھے، اس کلیہ پر موقوف ہے کہ ایک شیعہ کی نظر اور متصیب ہوتا ہے کہ کسی غیر شیعہ کا مقرب خاص اور عقیدہ مند نہیں ہو سکتا، مگر یہ ایسا دعویٰ ہے جس کی تصدیق کوئی بھی نہیں کر سکتا۔

دوسرا قرینہ بوجہ ذیل حد درجہ سقیم ہے۔

اولاً: یہ کلیہ غلط ہے کہ تمام سلاسل عونیہ حضرت علیؑ پر ختم ہوتے ہیں، کیونکہ اویسیہ راہد

بلا کسی واسطے کے جناب نبی کریم علی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کرتے ہیں، خاندان نقشبندیہ حضرت عبد بن اکبرؑ کے توسط سے رسالت بنیاد تک پہنچتا ہے، بقیہ سلاسل جن بصری رضی اللہ عنہ کی رسالت سے حضرت مولا علیؑ کرم اللہ وجہہ الکریم تک پہنچنے کے قائل ہیں۔

ثانیاً: حافظ کا عارف ہونا خود متنازعہ فیہ ہے، ایک گروہ کا کہنا ہے کہ وہ عارف کامل تھے۔

اور ان کا ”قدح بادہ“ جس کے لیے وہ فرماتے ہیں

سالمادول طلب جام جم انما می کرد

انچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا می کرد

ویدش خرم و خندان قدح بادہ بدست

گفتم میں جام جہاں جی تو کے داد حکیم

گفت آن بزرگ میں گنبدینا می کرد

”بادہ معرفت“ کا چھلکتا جام ہے جس کے لیے ابن الفارض نے کہا تھا،

شہر بنا علی ذکر الحبیب ملأ امر

وسکرنا بہا من قبل ان یخلق الکوم

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ان کا ”قدح بادہ“ ”بادہ عینی“ کا ساغر لبریز ہے جس کے لیے کسی نے کہا،

مناں کہ دائرہ انگوزاب می سازند

تارہا می شکند آفتاب می سازند

اور جس سے وہ پیری میں تائب ہو گئے تھے۔

چوں پیر شدی حافظ از میکدہ بیرون رندی و ہوساکی در عمدہ شباب اولی
اس لیے ان کا عرفان مسلم البتہ نہیں ہے اور ظاہر ہے کسی تنازع فیہ مقدمہ پر کسی استدلال کی عمارت قائم نہیں کیجا سکتی۔

ثالثاً: اس غیر منطقی استدلال سے بھی زیادہ سے زیادہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ حافظ کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا اہلبیت اطہار سے عقیدت تھی، لیکن اس سے تو خارجی و ناجی کے سوا کسی مسلمان کو انکار نہیں اہل بیت کی محبت و عقیدت تو جزو ایمان ہے، اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ خواجہ حافظ خارجی یا ناجی نہیں تھے، اور اس کا کوئی مدعی نہیں ہے، بلکہ اہل تشیع کو خارجییت یا ناجییت کا مترادف سمجھ لینا تو یہ صرف سینوں بلکہ حقایق و واقعات اور تاریخ پر ظلم عظیم ہے، واقعہ یہ ہے کہ شیخین کی تعظیم و ختمین کی تکریم تشیع کا امتیازی شعار ہے، کوئی خطبہ ایسا نہیں جس میں حضرت مولا علی، حضرات حسین اور حضرت سیدہ زہرا رضوان اللہ علیہم اجمعین پر سلام اور کوئی نماز نہیں جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی آل پاک پر دو ذرہ بھیجا جاتا ہو، اس استدلال سے جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ تمام صوفیاء حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور اہل بیت اطہار سے عقیدت رکھتے ہیں، لیکن کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عقیدت رکھنے والے سب شیعہ ہوتے ہیں، چنانچہ اہل سنت و الجماعت حضرت علی سے اور اہل بیت سے حسن اعتقاد کے باوجود شیعہ نہیں ہیں۔

یہ واضح ہے کہ صوفیاء، کرام کی جماعت کو خود شیعہ بھی شیعوں میں شمار نہیں کرتے، اس بنا پر خواجہ حافظ کا عرفان اور ان کا تصوف ان کے سنی یا کم از کم غیر شعی ہونے کے لیے کافی سند ہے، ان دو قریبوں کے مقابلے میں خواجہ حافظ کے سنی ہونے کے سلسلے میں مندرجہ ذیل قرآن پیش کیے گئے ہیں جو مذکورہ ائمہ دو قریبوں سے بھی زیادہ کمزور اور وہی ہیں۔

(۱) حافظ کے زمانے میں اہل فاضل مذہب تشیع کے پرورد تھے، نیز امام و ملوک خلفاء عباسیہ کا خطبہ پڑھتے تھے۔

(۲) "حافظ نے جن جن بزرگوں کا ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر بطور یقین اہل سنت تھے اور کسی ایک کا بطور گمان بھی شیعہ ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔"

(۳) "جتنے عرفاء سے حافظ کے روابط کا پتہ چلتا ہے وہ سب اہل تشیع تھے۔"

(۴) "حافظ کے اساتذہ سنی المذہب تھے۔"

(۵) "حافظ نے جن کتابوں کے ساتھ تہ ریس یا تحشیہ کے فرائض انجام دیے وہ سنی و مینات سے تعلق رکھتی ہیں۔"

(۶) "حافظ نے بعض مشاعروں کے مصرعوں پر گہری نگاہیں، سبھل ان کے نثر کے ایک مصرعہ کو الٹ کر اس کی تفسیر کی۔"

ان قرآن کی بنا پر کوئی قطعی فیصلہ کرنا تو دور کنارا نہیں قوی قرآن بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، اس کی تفصیل (۱) پہلی دلیل کے مؤثر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ایک سنی ملک میں غیر سنی بس ہی نہ سکتا ہو لیکن واقعات اس کی تکذیب کرتے ہیں، امویوں کی وسیع سلطنت میں جابجا شیعہ آباد تھے، اور محض شیعہ ہونے کی بنا پر ان کے ساتھ کوئی سختی نہ کی جاتی تھی، اگر وہ حکومت کے خلاف کوئی سازش کرتے تو تاویبی کارروائی کی جاتی تھی، اور اس میں سنی اور شیعہ کا کوئی امتیاز نہیں تھا، جب امام زید بن علی بن حسین ہشام اموی کے خلاف اٹھے تو ان کی ناکامی کے بعد جہاں ان کے شیعہ المذہب ساتھی عتاب میں آئے، سنی المذہب عقیدہ مند بھی خلیفہ کے غیظ و غضب کا شکار ہوئے اور حضرت امام ابو حنیفہ تک تازیانوں کی سزا سے نزع سکے۔

یہی حال عباسی عہد میں تھا، اور محض شیعہ ہونے کی بنا پر کسی شعی سے تعرض نہ ہوتا تھا اور

سیاسی اختلافات کی شکل میں سنی اور شیعہ کی کوئی تیز نہ ہوتی تھی، چوتھی صدی میں بشاری مقدسی نے دنیا سے اسلام کا سفر کیا ہے اور ہر جگہ کی مذہبی حالت لکھی ہے، اس کی تفصیل تو موجب تطویل ہوگی مگر اس سے اتنا ثابت ہوتا ہے کہ اس سنی حکومت میں جگہ جگہ شیعہ آباد تھے اور کثرت سے آباد تھے، ہرگز خلیفہ مستقیم باللہ کے زمانے میں بغداد کے بڑے بڑے محلے شیعوں کے تھے۔

یہی حالت بعد کے سلاطین کے عہد میں بھی رہی، یہاں تک کہ صفویوں کے مذہبی تعصب کے باوجود سنی ممالک میں شیعہ آباد تھے حتیٰ کہ ترکی سلطنت میں بھی ان کی آبادی تھی۔

ہندوستان میں اکبر کا عہد حکومت تو چھوڑ لیے بعد کے حکمرانوں بالخصوص عالمگیر کے زمانہ میں اکثر امراء شیعی المذہب تھے، اور انھیں ہر طرح کی آزادی تھی۔

غرض ملک کا عام مذہب سنی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہاں کامر فرد سنی ہو۔

اسی طرح امراء و لوگ کا خطبہ میں عباسی خلفاء کا نام لینا ان کے سنی المذہب ہونے کی دلیل قطعی نہیں ہے، سنہ ۷ کے قدیم عباسی گورنر عمر بن حفص "ہزار مرد" اور ہشام بن عمر غلبی دونوں سادات کے طرفدار تھے، بائیمہ خطبہ عباسی خلیفہ کا پڑھتے تھے، آل بویہ کی شیعیت تو روز روشن کی طرح ظاہر ہے، وہ صرف نہ خود شیعہ بلکہ شیعیت کے علمبردار تھے، مگر خطبہ آخر وقت تک عباسی خلیفہ کا ہی پڑھتے رہے۔

غالباً ڈاکٹر معین کا رجحان بھی اسی جانب ہے جس کی طرف ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے اشارہ کیا ہے

اہل نادس کے مذہب کا حافظ کے مذہبی معتقدات کا صحیح تعین نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد انھوں (ڈاکٹر معین) نے اس دلیل پر تاریخی نقص وار کیا ہے، جو ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کے نفلوں میں حسب ذیل ہے:

اس کے علاوہ الحجازی سلطان نے اپنے دور حکومت میں (سنہ ۱۳۳۰ھ) شیعہ کو

ایران کا سرکاری مذہب قرار دیا تھا، اور اس کے زمانے میں شیعہ علماء و عوام بھی موجود تھے

جن میں شیخ صفی اردبیلی، علاء الدین سمغانی، امیر سید علی ہمدانی قابل ذکر ہیں۔

ڈاکٹر معین کے اس تاریخی نقص پر ڈاکٹر نذیر احمد صاحب نے حسب ذیل تبصرہ فرمایا ہے:

"اولیٰ لہو (خداوند) [سنہ ۱۳۳۰ھ] چھ سال تک حنفی مذہب کا پیروار رہا۔"

میں اس نے خلفائے ثلاثہ کے نام سکھ اور خطبہ سے خارج کیے (تاریخ مفصل ایران ص ۱۶۶)

اور آخر میں پھر مذہب تسنن اختیار کر لیا۔" در آخر عمر مرداد کہ نام خلفاء اور سکھ و خطبہ داخل

تاریخ ایران ص ۱۸۸ [نیز ملاحظہ ہو سفر نامہ ابن بطوطہ ص ۱۵۳] گویا اپنی ۳۱ سالہ حکومت

کے زیادہ حصے میں وہ مذہب تسنن ہی پر چلا، اور میان میں چند سال کے لیے شیعہ ضرور چلا گیا تھا۔

لیکن یہ تبصرہ خود محل نظر ہے، کیا اچھا ہوتا کہ اس سرسری فیصلے سے قبل اگر ڈاکٹر صاحب انھوں حد

ہجری کے اوائل میں ایران کے اندر جو مذہبی نزاعات بالخصوص دربار میں جو فرقہ وارانہ مناظرے برپا تھے

انھیں مطالعہ فرمالتے، واقعہ یہ ہے کہ اولیٰ لہو سلطان نے تسنن کے بجائے شیعہ کسی وقتی جذبہ کے

تحت اختیار نہیں کیا تھا، اور نہ یہ اس کی خود رانی کا نتیجہ تھا، بلکہ اس نے پورے غور و فکر کے بعد

ایسا کیا تھا، اس لیے اس کے اثرات بھی زیادہ قوی اور دودرس تھے، اس مذہبی انقلاب کے متعلق

حافظ آجرو نے جو خود سنی المذہب (شافعی) ہیں ازبہۃ التاریخ میں لکھا ہے کہ اولیٰ لہو سلطان کے

تحت نشین ہونے پر اس کے حنفی درباریوں نے اسے حنفیت کی طرف مائل کر دیا، اس سے وزیر اعظم

خواجہ رشید الدین کو جو شافعی المذہب تھا، بڑا صدمہ ہوا، اور ان کی سفارش سے بادشاہ نے

نظام الدین عبد الملک، مراغی کو کہ منقول و منقول میں یگانہ روزگار تھے، تقرب خاص بخشا، اور

وہ علمی مجالس میں حنفیوں پر الزام قائم کرنے لگے، احاف نے بخارا سے صدر جہاں بخاری کو بلایا،

ایک دن بعد نماز جمعہ بادشاہ کے سامنے ایک نہایت ہی رکیک مسلہ میں دونوں میں مناظرہ ہوا،

جس کی رکاکت سے نہ صرف بادشاہ ہی ناراض ہوا، بلکہ امرا سے دربار کو بھی سخت کراہت ہوئی، اور اوجائو نے تہیہ کر لیا کہ ان دونوں مذاہب کو ترک کر دے، مگر بعد میں امیر طرمطاکے کہنے سے اس نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا۔

حافظ ابرو کی تصریح سے ظاہر ہے کہ اوجائو کا یہ انقلاب نہ ہی کسی فوری جذبے کا نہیں بلکہ چھ سال کے غور و خوض کا نتیجہ تھا، ایک جانب امرا سے اتنا اپنے اسلام لانے پر نادم تھے: "اے چھ کار بود کریم دیا سادیوں جنگیز خاں و پیران خود بگذاشتیم و بیس عرب درآمدیم کہ چندی قسم منقسم است و این رسوائی میان ایشان قائم کہ با مادر و خواہر و دختران خود حرکت می کنند و با دین اسلام خود میردیم"

دوسری جانب اوجائو سلطان فقہا کے ان رکیک مناظروں کے پاؤ جو ترک اسلام نہیں کرنا چاہتے تھا: "وسلطان درین فکر و تردد بود و با اینا قان می گفت کہ در دین اسلام و ادایا عبادات کلفت بسیار کشیدہ ایم ترک اسلام چون توان کرد"

اس لیے بیچ کاراستہ ہی تھا کہ احناف دشوائف و دونوں سے بیزار ہوتے ہوئے بھی دین اسلام کا دامن ہاتھ سے نہ دے، اس کے لیے اس کا مصاحب طرمطاکے شیعہ مذہب قبول کرنے کے لیے آمادہ کر رہا تھا: "در ان اثنا تاجر امیر طرمطاکے داشت کہ غاذاں خاں کہ عقل و اکل جانیاں بود بہب قبیح این اعتقادات میل بہ مذہب شیعہ فرمود، سلطان را ہماں باید کرد"

اسی دوران میں علماء شیعہ نے اپنے مذہب کی تائید اور مذہب اہل سنت کی تردید کرنا شروع کی کہ اثنائے اس حال سید تاج الدین آدجی باجمع ائمہ شیعہ بحضرت آمدند و زبان و قندت در مذہب اہل سنت و جماعت کشیدند و بادشاہ را بہ مذہب شیعہ تخریبیں بیکردند"

یہاں تک کہ شیعہ میں بادشاہ نجف اشرف زیارت کے لیے گیا، جہاں اس نے ایک خواب دیکھا اور

اس کی تعبیر کے نتیجہ میں شیعہ مذہب اختیار کر لیا۔

"بادشاہ دریں سال سنہ تسع و سبع مائت عزیمت بنید فرمود و از انجا زیارت مشہد امیرالمومنین علی کریم جنبہ رفت، اتفاقاً آنجا خوابے و بیکہ دلالت بیکرد بر تقویت دین مسلمانان چون صورت واقعہ با امرا بانگفت، امرا سے تشیع کر میل بآن طریقہ داشتند سلطان را تخریبیں تمام کردند و بہ اختیار مذہب شیعہ و سلطان مذہب شیعہ اختیار نمود"

اس کے بعد خطبہ و سکر سے خلفائے شیعہ کے نام خارج کر دیے گئے، مذہب امامیہ کے شعار پھیل گیا اور شیعہ مذہب کے علماء، باہر سے بلائے گئے:

"حکم رفت کہ در تہامت مملکت ایران زمین خطبہ کنند و نام صحابہ سہ گانہ در خطبہ بنیدند و

بر نام امیرالمومنین علی و امام حسن و امام حسین علیہم السلام اختصا نماز و در سنہ تسع و سبع مائت تعیین سک کردند و از نام صحابہ بنام امیرالمومنین علی اختصار نمودند و حی علی خیر العمل در آن اظہار کردند و در تہامت ممالک اوجائو سلطان اس معنی منتشر شد الا در تہر وین و مذہب

مہر شیعہ رونقے در راجے تمام گرفت و ائمہ اس طائفہ را از اطراف طلب داشتند"

ظاہر ہے کہ یہ ایک استبداد پسند حکمران کی وقتی خود رانی نہیں ہے، بلکہ چھ سال کے غور و خوض کا نتیجہ ہے۔ اس لیے اس نے ایران میں تشیع کو مستحکم اور جاگزین کرنے کے لیے ہر امکائی کوشش کی، اور اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے کابو شیعہ علماء کو بلا کر نوازا، مثلاً شیخ جلال الدین حسن بن

المطہر الحلی، ان کے صاحبزادے مولانا فخر الدین اور مولانا محمد بن محمود الاطلی وغیرہم، اس تفصیل کے بعد اس قول کی سخافت ظاہر ہے کہ "اوجائو خدا بندہ" چھ سال تک

خفی مذہب کا پیرو رہا، وہ اس دوران میں خفی مذہب کی پیروی سے راہ فراموش کرتا رہا، ڈاکٹر صاحب نے عباس اقبال کا یہ قول:

”اور آخر عمر دوبارہ امرداد کو نام خلفاء اور اسکے دور خطبہ داخل کنند“

تو تاریخ مفصل ایران سے نقل کیا، مگر اوپر کی عبارت جن سے مذہب امامیہ کی اشاعت میں ایک شغف و انہماک ظاہر ہوتا ہے نقل کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی، عباس اقبال آشتیانی نے ”ادبیاتیہ و مذہب شیعہ“ کے عنوان سے غالباً ”زبدۃ القوادح“ حافظ آبرو سے ان درجہ واسطاً کو مفصل نقل کیا ہے، انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ

”ادبیاتیہ مدت سہ ماہ در حال تردید و فتور بود و منی توانست تصمیم اختیار کند چہ مدت

از عمر خود را با اخلاص با چراغ آداب اسلام گذارند و بود و منی توانست برخلاف

میل قبی و وصیت برادر یک بارہ ازاں سخن شود“ (تاریخ مفصل ایران ص ۳۱۵ سطر ۵-۴)

ادبیاتیہ کسی انہماک و توجہ سے شیعیت کی نشر و اشاعت میں حصہ لیا، عباس اقبال نے لکھا ہے

”ادبیاتیہ برائے اشاعہ عقائد شیعہ امرداد کے پیشوایان میں مذہب و از طرفین جلب کنند

و مدارس مخصوص برائے تعلیم اصول و عقائد فرقہ شیعہ ترتیب دہند“ (ص ۳۱۶ سطر ۱۱-۱۲)

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیعیت کی جانب ادبیاتیہ کا میلان زیادہ سے زیادہ مستحکم اور اہل سنت

کا اثر و رسوخ کم سے کم ہو گیا۔

اقبال و توجہ ادبیاتیہ مذہب شیعہ از طرف علماء اس میں مذہب را برآں داشت کہ

بار دو میانید و بیشتر از پیشتر سلطان را بہت مذہب شیعہ مائل کنند و بکوشند تا با ولای کلاچی و

شہادہ دیگی بیان ادرا حکم سازند و راہ نفوذ ائمہ اہل سنت را سد نمایند“ (ص ۳۱۶-۳۱۷)

آگے چل کر آشتیانی نے لکھا ہے،

”دھم ادبیاتیہ تہذیب و ریج بر اثر مصاحبت علامہ علی و نقیب مشہد ہوس و سایر علماء شیعہ

و قبول اس مذہب مانع تر شد و ہر قدر اہل تشن بعد با سنی کروند کہ اورا برگردانند و نفوذ

شیعیان را کم کنند آو نیامند بلکہ برخلاف مذہب شیعہ وفق بسیار یافت“ (ص ۳۱۷ سطر ۱۰-۹)

آقاے آشتیانی کی ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ادبیاتیہ نے شیعیت کو ملکیتی مذہب

بنانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی، اس کے آخر عمر میں نیت بحال کرنے کے تعلق ان کا قول معلوم

نہیں اس کا ماخذ کیا ہے، لیکن چونکہ اس سے ادبیاتیہ نے سفرنامہ ابن بطوطہ کا ترجمہ دیا ہے،

اس سے قیاس ہوتا ہے کہ عباس اقبال کا ماخذ اس قول کے بارے میں ابن بطوطہ ہے، ڈاکٹر

ذہیر احمد صاحب نے بھی لکھا ہے: ”مشہور مورخ ابن بطوطہ نے قاضی مجد کے بڑے دلچسپ حالات درج

کیے ہیں، ابن بطوطہ کا سفرنامہ واقعی بڑا دلچسپ ہے، ابن بطوطہ کی دینداری و دیانتداری مسلم گرو

وہ ہر حال ایک سیاح تھا اور سیاحوں کی جو مخصوص ”نفسیات“ ہوتی ہے، اسے اس سے بعد

نہیں سمجھا جاسکتا، اسے کشف و کرامات کے سننے اور نقل کرنے میں بڑا فریاد تھا، اور یہ واقعہ بھی

قاضی مجد الدین کی کرامات کے اثبات کے لیے لکھا ہے جن سے اس کو غیر معمولی عقیدت تھی، لیکن

ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ ابن بطوطہ نے اس واقعہ کا عینی شاہد ہے، نہ اس کے سیاحت ایران کے زمانے

میں یہ واقعہ ہوا، وہ اس واقعہ کے تیس چالیس سال بعد شیراز میں قاضی مجد الدین سے ملا تھا، یہ بھی

واضح رہے کہ قاضی صاحب نے اس سے یہ واقعہ نقل نہیں کیا، صرف دوسرے عقیدت کیشوں سے

پھر جن انداز میں ابن بطوطہ نے یہ واقعہ تحریر کیا ہے، وہ تاریخ سے زیادہ ڈرامہ کی حیثیت

رکھتا ہے، اگر یہ تاریخی واقعہ ہے تو تعجب ہے کہ مورخین و وقائع نویسوں نے ایسے خارق عادت

واقعہ کو نقل نہیں کیا، اور تو اور حافظ آبرو نے بھی جو ایک دیندار شافعی المذہب سنی ہیں اور

جنہوں نے اس انقلاب کی تفصیل بڑی شرح و بسط سے بیان کی ہیں اسے نظر انداز کر دیا،

اس سے قطع نظر کہ ابن بطوطہ نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شیعیت ایک دن کے

لیے بھی ایران کا ملکیتی مذہب نہیں بنی، اس کا حاصل یہ ہے:

علامہ علی شعی کے درغلانے سے اور بجای تو نے لوگوں کو شیعیت قبول کرنے پر مجبور کیا، پہلے اس نے بغداد، شیراز اور اصفہان میں قاصد بھیجے، مگر لوگ لڑنے مرنے پر آمادہ ہو گئے اور قاصد بے نیل مرام لوٹے، اس پر غضبناک ہو کر اور بجای تو نے سول مقام کے قاضیوں کو بلا یا اور سب سے پہلے قاضی شیراز محمد الدین کو خوشخوار کتوں کے آگے ڈلوایا، مگر کتوں نے خلافت عادت انھیں بھارا انہیں بلکہ دم ہلاتے رہے، سلطان اس سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے نہ صرف یہ کہ قاضی محمد الدین کی عزت و کرم کی، بلکہ شیعیت سے تائب ہو کر حکم دیدیا کہ لوگ مذہب اہل سنت والجماعت پر قائم رہیں: رجع السلطان عن مذهبہ لرفعہ وکتب الی بلادہ ان یقر الذم علی مذهب اهل السنة والجماعة۔

دوسری تفصیلات بھی سنی سانی باتوں پر موقوف ہیں، اس لیے جب تک یہ تحقیق نہ ہو جائے کہ عباس اقبال آشتیانی کے اس قول کا اخذ کہ ”در ادوار عمر امرواد کہ نام خلفا را در سکہ و خطبہ داخل کنند“ ابن بطوطہ کے علاوہ اور کوئی مستند حوالہ ہے اس وقت تک یہی کہا جائے گا کہ وہ کم از کم سنیہ سے سنیہ تک شیعہ مذہب پر عامل رہا اور یہ کہنا یقیناً صحیح نہیں ہے کہ

”اپنے ۱۴ سال حکومت کے زیادہ حصے میں وہ مذہب تشن ہی پر چلا اور میان میں چند

سال کے لیے شیعہ ضرور ہو گیا تھا۔“

اور بات وہی ہے جو ڈاکٹر معین نے کہی ہے کہ ”اہالی فارس کے مذہب کے حافظ کے مذہبی معتقدات کا تعین صحیح نہیں ہو سکتا۔“ ڈاکٹر معین نے یہ بھی کہا ہے:

”اس (اولجایتو) کے زمانہ میں شیعہ علماء عرفا بھی موجود تھے جن میں شیخ صفی اردبیلی،

علاء الدول سمنانی، امیر سید علی ہمدانی قابل ذکر ہیں۔“

اس پر ڈاکٹر خیر احمد صاحب نے تبصرہ فرمایا ہے:

”علاء الدول کا تشیع قطعی نہیں، اس لیے کہ (۱) حدیث میں انھوں نے صحیح مسلم رکن الدین صائغ اور رشید بن ابی القاسم سے پرستی تھی (۲) ان کے شیخ عبد الرحمن اسفرائینی کے سلسلہ

میں نجم الدین کبریٰ بنجیب الدین سہروردی، ابو بکر نساخ وغیرہ شامل تھے جو اہل سنت تھے۔“

غالباً ڈاکٹر صاحب نے یہ اصول طے کر لیا ہے کہ ایک شیعہ فطرۃً اتنا تنگ نظر ہوتا ہے کہ ”اصول“ کی تاریخ قدم قدم پر تردید کرتی ہے، اس کی تفصیل موجب تطویل ہوگی، مولانا شاہ عبد العزیز محدث دہلوی کا تعصب فی الدین تحفہ اثنا عشریہ سے ظاہر ہے، صاحب ”عقائد“

(یچو اب تحفہ اثنا عشریہ) ان ہی کے شاگرد ہیں اور اور شاگرد بھی کیسے عقیدہ تہمد کہ اساد کی زندگی میں تحفہ اثنا عشریہ کا رد نہیں لکھا، معلوم نہیں ڈاکٹر صاحب نے اہل تشیع کو اس قدر تنگ نظر کیوں سمجھ لیا ہے پھر علاء الدول سمنانی کے جن شیوخ کو ڈاکٹر صاحب سنی بتاتے ہیں، ان کا تشن ہی باب النرا ہے، نجم الدین کبریٰ کو قاضی نور الدین شوستر نے شیعہ عرفا میں محسوب کیا ہے،

لیکن اگر ”شرح حال علاء الدول سمنانی“ کی تحقیقات سے آزاد ہو کر اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اگرچہ تذکرہ نویسوں کی بعض تصریحات سے ان کا رجحان الی التشیع معلوم ہوتا ہے مگر وہ سنی مذہب تھے، مثلاً مولانا جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ شیخ رکن الدین علاء الدول سمنانی نے خرگوش کا گوشت کھانے سے انکار کر دیا، کیونکہ وہ شیعہ مذہب میں حرام ہے۔

”گفتہ شیخ علاء الدول سمنانی گوشت خرگوش است ہر کسے کہ زودہ است بخورد گفت

چرا گفتہ بقول امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ حرام است۔“

اس سے بظاہر ان کا رجحان الی التشیع معلوم ہوتا ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان کا استدلال محض بنا بر احتیاط تھا، جیسا کہ اگلے جملے سے ظاہر ہے،

”دجوں کے اندر بزرگانِ آئرا حرام داشتہ است تا خودن آں بہتر است“

بہر حال روضۃ الصفا کا حسب ذیل واقعہ ان کے سنی المذہب ہونے پر قطعی دلالت کرتا ہے:
 ”شیخ خلیفہ نام... روسے بہمنان ہندو ملازمت شیخ رکن الدین علاء الدولہ سمنانی
 اختیار فرمود اور وہ شیخ از دے پر سید کہ بکدام مذہب از مذہب اربعہ مفیدی گفت لے شیخ
 انجمن می ظلم ازین مذہب بالاتر است، وراتے پیش شیخ بود آئرا چنان بر سر دے زد کہ شکست
 دیشخ خلیفہ از سمنان بخیر آباد آمدہ“

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ سنی المذہب تھے، اور مذاہب اربعہ ہی میں سے ایک مذہب
 پر عامل تھے، اور یہ کہ شیخ خلیفہ سے انھوں نے جو باز پرس کی تھی وہ اس کے مشکوک مقدمات کی
 بنا پر تھی، جو بعد میں معلوم ہوا کہ اہل تشیع کے تھے، کیونکہ ان کا نائب شیخ حسن تشیع کی دعوت دیتا
 تھا۔
 ”(شیخ حسن) بظن نیشاپور رفتہ ہالی آں دیار را بطریق شیخ خلیفہ دعوت کرد....“

شیخ حسن مذہب اہل تشیع و سرخروج دارد۔“
 یہ تفصیل شیخ علاء الدولہ سمنانی کے سنی المذہب ہونے پر شاہدِ عدل ہے، مگر شرح حال
 علاء الدولہ سمنانی کے مصنف نے جن وجوہ سے بھی ہوا، اسے ذکر نہیں کیا، اور ڈاکٹر صاحب نے
 ان ہی معاصرین کی تحقیقات کو حرف آخر سمجھ لیا۔

لے نفحات الانس ج ۱ ص ۲۸۸ روضۃ الصفا ج ۵ ص ۱۹۹ لے ایضاً ص ۲۰۰

رَحْمَتِ عَالَم

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی مشہور و مقبول تصنیف جو مدرسوں اور اسکولوں
 کے طالب علموں کے لیے لکھی گئی تھی، اب نہایت اہتمام سے دوبارہ چھاپی گئی ہے:

مینجر

قیمت: ۱۴۰

ساتویں صدی تک کے رجال السنہ و الرجال

از مولانا قاضی اطہر مبارکپوری

(۴)

مختلف خصوصیات والے | ابو الزہرہ بختی ہندی سیرانی ناخدا، پہلے یہ ہندو تھا، اور ہندوؤں میں
 اس کا بڑا وقار تھا، لوگ اس کے یہاں اپنے مال اور اولاد کو امانت کے طور پر رکھا کرتے تھے،
 پھر اسلام قبول کر کے مشرق وسطیٰ کی سب سے بڑی تجارتی بندرگاہ سیراف میں رہنے لگا، اس کا
 شمار عظامے سیراف میں تھا، اپنی بیوی کے ساتھ حج ادا کیا، جازرانی اس کا خاندانی فن تھا،
 اس کا ناموں ابن انشروا بھی مشہور ناخدا تھا، زمانہ ۲۳۵ھ

(۲) سیا بوقہ ویسلی، یہ بہت بڑا تاجر تھا، اس نے اپنی طرف سے ۱۵۰۰ تاجروں
 اور مسافروں کے لیے نصیبین کے قریب ایک گاؤں مولنسہ میں ایک سرے بنوا کر وقف
 کی تھی،

(۳) موسیٰ بن اسحاق صندابوری چھوڑی، صنداپور (گوا) کا بہت بڑا تاجر تھا، بمبئی
 کے قریب چھوڑ میں مستقل کاروبار کرتا تھا، گوا کے راجہ کے یہاں اس کی بڑی مان دان تھی،
 مسعودی نے ۳۰۴ھ میں اس سے چھوڑ میں ملاقات کی تھی،

(۴) ابو زہرہ سندی بھری سیرانی، بصرہ کے تاجروں کے حساب کتاب اور، قوم
 کی رکھوالی کرتا تھا، اس زمانہ میں تقریباً بصرہ کے ہر بڑے تاجر کے یہاں صاحب کیسہ کرنی

سندی ہوا کرتا تھا۔

(۵) نفیس سندی بغدادی، امام ادب جاحظ کا غلام تھا، غالباً کھنیا بت کا باشندہ تھا، کنبہ سنی جو تباہی کے کام پر مامور تھا۔

(۶) بیرطن ہندی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یمن میں موجود تھے، اکاسرہ کے دور میں وہ حیثیت القصب میں بہت ماہر بنے جاتے تھے، دولت اسلام سے مشرف ہوئے، ہماری سلطنت میں بیرطن ہندی یعنی ہندوستانیوں میں سب سے زیادہ قدیم الاسلامی (۷) مکران کے شہر تیز کا ایک شیخ عثمان میں رہتا تھا، وہاں کے لوگ اس کی بحری سلطنت اور جہاز رانی کے بڑے قائل تھے، موجود غالباً سنہ ۳۰۰ھ۔

(۸) ایک ہندی تاجر قیروان میں رہتا تھا، اس نے حضرت ابو زمرہ بلوچی رضی اللہ عنہ کی قبر پر شانہ ارقبہ اور اس میں قیروانی طلبہ کے لیے کمرے بنوائے، اور اسی کے احاطہ میں دفن ہوا۔ (۹) کولم ملی کا ایک موذن (بانگی) سانپ کا منتر جانتا تھا، اور اطراف کے ہندو اس کے پاس آکر شفا پاتے تھے، (موجود غالباً سنہ ۳۰۰ھ)۔

(۱۰) ایک ہندی تاجر جس نے مصر میں منبر کی مصنوعی پھلی گراں قیمت پر فروخت کی، اور وہاں کے حکام نے اسے خرید کر اس کی کاریگری کی داد دی،

چند مشہور خواتین (۱۱) حبابہ سندیہ، یزید بن عبد الملک کی باندھی تھی، اور اسے باپ کھڑک پارتی تھی، غالباً یزید بن عبد الملک نے اسے اپنے گورنر عمر بن حبیرہ فراری کو ہبہ کر دیا تھا، اور اس کے بطن سے یزید بن عمر بن حبیرہ فراری تھا۔

(۱۲) خوارقہ ہاریہ، گجرات کا علاقہ گندھارا کی رہنے والی مغنیہ تھی، ہارون بن عبد اللہ ابن ربیع نے اسے چین میں بھیجی بن صاڈ کے خاندان سے دو ہزار روپے میں خرید لیا تھا، ان سنیوں میں

ابراہیم مصلیٰ اس کا استاد تھا،

(۱۳) خولہ سندیہ، ان کا لقب خفیفہ ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے حضرت محمد بن خفیفہ ان ہی کے بطن سے ہیں، یہ سیاحہ کی لڑائی میں گرفتار ہو کر آئی تھیں،

(۱۴) رابعہ بنت کعب قزواریہ سندیہ، جو تھی عدی بن عری اور فارسی کی شہر شاعر تھی، (۱۵) روساء ہندیہ (راشی) یہ ہندوستان کے قدیم اطباء میں تھی، اس کی کتاب عربی زبان میں نقل ہوئی،

(۱۶) سلاقہ سندیہ، ان کا نام غزالہ بھی بتایا جاتا ہے، حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کے صاحبزادے علی الاصغر کی ماں ہیں،

(۱۷) شاہک سندیہ، یہ وہ خوش نصیب عورت ہے جس کے بطن سے سندی بن شاہک اور اس کا خاندان پیدا ہوا، اور دولت عباسیہ میں آل براکہ اور آل شوارب وغیرہ کا حکمران ہوئے۔ (۱۸) احمد شنوارہ سلطان محلہ یب، لنگاہ سے چار سو میل جنوب میں بحر میں جزائر بالیپ واقع ہیں، جن کو قدیم عرب مورخ و جغرافیہ ذیبتہ الملہل اور وہیات کے نام سے یاد کرتے ہیں، یہاں کا قدیم حکمران خاندان کافر تھا، سب سے پہلے شنوارہ نامی راجہ نے اپنی سلطنت کے بارہویں سال ربیع الاول ۵۳۹ھ میں اسلام قبول کیا، اور زمانہ اسلام میں تیرہ سال تک حکمران رہا، ۵۵۱ھ میں انتقال کیا، اس کا اسلامی نام احمد ہے، مقامی زبان میں "سری بون ادیت ہارون" تھا، اس کے ساتھ تمام جزائر مسلمان ہو گئے، آج بھی وہاں صرف مسلمانوں کی آبادی ہے، جن کی تعداد گزشتہ ۹۳ ہزار بتائی جاتی ہے،

(۱۹) اس بامیان الاول، بامیان کے پہاڑی علاقہ میں شیر نامی ایک و بھقان (چودھری) حکومت کرتا تھا، اس نے طیفہ کے زمانے میں فراحم بن بطاح کے ہاتھ پر اسلام

قبول کیا، مزاحم نے اپنے بیٹے محمد سے اس کی بیٹی کی شادی کر دی، اس نے اپنے بیٹے حسن شیر بیان انشا کو اسلامی فوج کے امراء کی مدد کے لیے غور بھیجا، اس نے غوریوں کو شکست دیکر فتح حاصل کی۔
(۳۰) حلیہ بن واپراہیہ اور دوسرے کئی راجے حضرت عمر بن عبد العزیز کی دعوت پر مسلمان ہوئے اور اپنے نام اسلامی رکھے۔

(۳۱) رائے، سندھ کا راجہ تھا، یہ اور دوسرے ہندوہ راجگان خلیفہ ہمدانی عباسی کی دعوت پر مسلمان ہوئے، رائے دراصل سندھ کے راجوں کا لقب تھا۔

(۳۲) سامری، ملیار کا ہمارا راجہ تھا، اس کی سلطنت بہت وسیع تھی، اس کے یہاں کچھ مسلمان فقراء قدم آدم کی زیارت کو سلسلہ میں پہنچے، اس نے ان سے اسلام کے بارے میں معلومات حاصل کیں، اور خفیہ مسلمان ہو کر ان کے ہمراہ مکہ چلا، مگر عدن کے قریب صحار میں اس کا اتفاق ہو گیا، علامہ زین الدین معبری کی رائے میں یہ واقعہ دوسری صدی ہجری کا ہے۔ اندلیافس نے ان کے دو منظوم نقلی رسالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس راجہ کا نام (چکرورتی) شکروتی فرماض یا شکروتی فرما ہے، مستشرقین نے اسے چیردن پیرد مال بتایا جو چیرا خاندان کا راجہ تھا۔
(۳۳) سوبانک راجہ قنوج، ایک روایت کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خدیفہ، حضرت اسماء اور حضرت صہیبؓ کو دعوت اسلام کے لیے اس راجہ کے پاس بھیجا تھا۔ روایت جیسی بھی ہو، اس سے اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ سوبانک نام کا ایک نو مسلم قنوج میں تھا۔
(۳۴) ہراج، راجہ ہند، خلیفہ ہمدانی عباسی کی دعوت پر دوسرے ہندوہ راجوں ہمارا جو کے ساتھ مسلمان ہوا، یہ ہندوستان کے مشہور حکمران خاندان پورس سے تھا۔

(۳۵) مہروق بن رافق، راجہ الورد (سندھ) اس نے منصورہ کے حاکم عبد اللہ بن عمر کے پاس ملکہ تھا کہ کسی عالم آدمی کو میرے پاس بھیج دو، میں اسلام کو سمجھنا چاہتا ہوں، اس نے ایک

عراقی النسل منصوری عالم کو بھیجا جس نے بہت دنوں تک اس کو قرآن حکیم کا درس دیا اور مہروق و پروردہ مسلمان ہو گیا۔

(۳۶) راجہ عسحاق کشمیر اور ملتان کے درمیانی علاقہ کا حکمران تھا، اس نے خود مسلم ہونے کو بلا کر اسلام قبول کیا، اور تھانہ توڑ کر پکا موحد بن گیا، سندھ یا سندھ۔

(۳۷) سند کا ایک راجہ، اس کا نام معلوم نہیں، یہ ۲۵۹ھ میں مسلمان ہوا، اور زمرہ اور یاقوت سے جڑا ہوا ایک ہار کعبہ شریف کی نذر کیا۔

(۳۸) راجہ ملیبار، جرپن کے راجہ کے اجداد میں سے تھا، عربی خط پڑھ لیتا تھا، اس نے بھی خود سے اسلام قبول کیا۔

(۳۹) راجہ ہند، ہندوستان کے کسی راجہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں زنجبیل پر یہ بھیجی تھی، جسے اپنے خود بھی نوش فرمایا اور صحابہ کرام کو بھی دیا، یہ معلوم نہیں کہ اس نے اسلام قبول کیا یا نہیں۔

(۴۰) راجہ ہند، یہ بھی ہندوستان کا کوئی بڑا راجہ تھا اور اسے حضرت عمر بن عبد العزیز کے پاس خط بھیجا کہ آپ کسی ایسے آدمی کو میرے پاس بھیج دیجئے جو مجھے مذہب اسلام کو سمجھا سکے، اس کا اسلام بھی ٹھہر گیا ہے۔

(۴۱) راجہ تربت، اس نے ۲۹۷ھ میں اسلام قبول کیا، اور اپنا سونے کا تخت و تاج کعبہ شریف کی نذر کر دیا۔

(۴۲) راجہ سرندیپ، یہ راجہ صحابہ کرام کے زمانہ میں مسلمان ہوا، اور عرب کے سلطان حکمرانوں کے پاس ہایا دشمنان کا جہاز بھیجا تھا، مگر وکیل کے قریب جج کو جانے والی مسلمان عورتوں کے ساتھ یہ جہاز بھی بھری ڈاکوؤں کے ہاتھ پڑ گیا۔

(۱۶) راجہ رنج، اس کے مسلمان ہونے کا واقعہ عجیب و غریب ہے،

امراء بامیان | (۱) شیر بامیان الاول (اسد) بامیان کا زمیندار تھا، منصور کے زمانہ میں مرگم
ابن بسطرح کے ہاتھ پر مسلمان ہوا،

(۲) شیر بامیان الثانی حسن بن اسد زمیندار نہ کور کا لڑکا ہے، اس نے خود میں مسلمان
فوجوں کی قیادت کی اور غوریوں پر فتح حاصل کی،

امراء سندھ | (۱) فضل ماہان، مولیٰ بن سامہ (سندھ) اس نے محمد مامولیٰ میں سندان (سجیان
قریب بمبئی) کے بھائی اور سورت کے بھائی کو فتح کر کے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا، اور مامولیٰ کے پاس آگئی
بھیجا، اور سندھ ان میں جامع مسجد بنوائی،

(۲) محمد بن فضل بن ماہان، باپ کے بعد اس نے سندان میں باقاعدہ حکومت کی بنیاد
ڈالی اور بحری قزاقوں کو شکست دے کر پانی تک کا علاقہ فتح کیا،

(۳) ماہان بن فضل بن ماہان، اس نے اپنے بھائی کی عدم موجودگی سے نائدہ اٹھا کر
سندان میں اپنی حکومت قائم کر لی، اور خلیفہ منصور سے تعلقات پیدا کر لیے، بعد میں مقامی ہندوؤں
نے اسے قتل کر کے سولی چڑھا دیا، البتہ جامع مسجد چھوڑ دی جس میں مسلمان نماز پڑھتے تھے،
خلیفہ عباسی کے حق میں دعا کرتے تھے، اور اس کے نام کا خطبہ پڑھتے تھے، اس طرح بھائیوں
کی جنگ نے سندان سے ایک مسلم امارت کا خاتمہ چند ہی سالوں میں کر دیا، یہ تینوں حکمران
خلفاء عباسیہ کے نام کا خطبہ پڑھتے تھے، اور ان کی مرضی سے حکمراں رہے،

سلاطین قزوین و قندھار | (۱) سلطان قزوین، اس کا پایہ تخت طورون کا شہر قزوین تھا، مقد
نے اس سے ملاقات کی ہے، اور اس کو عادل و متواضع بتایا ہے،

(۲) منیر بن احمد، اس نے طوران پر قبضہ کر کے خود مختاری کا اعلان کیا، مگر خلیفہ

عباسی کے نام کا پڑھتا رہا، اس کا دار الحکومت کیز کا خان (گوارہ) تھا،

سلاطین کمران | (۱) حسین بن معدان، ابو العسکر، موجود سندھ

(۲) عیسیٰ بن معدان، اس نے کمران پر قبضہ کر کے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا،

اس کا دار السلطنت مقام کیز تھا، ہندوستان میں یہ پہلا مسلم حکمران ہے جسے مقامی زبان
میں "نراج" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا،

(۳) مطہر بن رجا، اس شخص نے کمران کے ایک علاقہ "مشکی" پر قبضہ کر کے وہاں
اپنی حکومت قائم کی، گو خطبہ خلیفہ کے نام کا پڑھتا تھا،

(۴) سلطان کمران، مقدسی بتا رہی ہے اس سے ملاقات کی تھی، یہ بہت خلعت اور
بڑا عادل حکمران تھا،

(۵) ملک کمران، یہ حکمران براہوش مند اور باخبر تھا، اس نے اطراف و جوانب کے
خارج سے جنگ کر کے ان کو زیر کیا،

امراء منصورہ و سندھ | (۱) حمزہ، مسعودی نے سن ۳۲۰ میں اسے منصورہ میں دیکھا تھا، یہ
مقامی عربوں کا سردار اور ان کا امیر تھا،

(۲) عبد اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن منذر بن زہیر بن عبد الرحمن بن ہببار بن اسود
قرشی ہبباری، صاحب منصورہ،

(۳) علی بن ابو منذر عمر بن عبد اللہ ہبباری قرشی، صاحب منصورہ، مسعودی نے
اس سے ملاقات کی تھی،

(۴) عمر بن عبد العزیز بن منذر بن زہیر بن عبد الرحمن ہبباری قرشی،

(۵) عمر بن عبد اللہ، ابو المنذر، قرشی ہبباری،

(۶) محمد بن عمر بن عبد اللہ قرشی ہباری،

(۷) یحییٰ بن محمد اموی صاحب سند، اس کی حکومت منصورہ اور سندھ کے پورے علاقہ

پر تھی، یہ خطبہ اپنے نام کا پڑھواتا تھا

(۸) محمد بن خلیل صاحب قذابل، یہ مقام ہباری منصورہ سے آٹھ فرسنگ کی مسافت

پر تھا، اس پر محمد بن خلیل نے قبضہ حاصل کر لیا تھا، جب متصم کے زمانہ میں عمران بن موسیٰ بن یحییٰ ابن خالد ہرکی سندھ کا گورنر ہوا تو اس نے محمد بن خلیل کو شکست دیکر قذابل کو فتح کیا،

(۹) ابو الصہبہ صاحب سند، یہ شخص قبیلہ کنذہ کا آزاد کردہ غلام تھا، ابتدا میں سندھ کے

عباس گورنر داؤد بن یزید بن حاتم کے ساتھ تھا، مگر تیسری صدی کے وسط میں اس نے سندھ

پر غلبہ حاصل کر لیا،

ارامے لمتان (۱) منبہ بن اسد، ابو الہباب صاحب لمتان، یہ شخص سامہ بن لولی بن غالب کی اولاد سے تھا، مسعودی نے اس سے ملاقات کی ہے،

(۲) ہارون بن موسیٰ موہبی بنی ازہر سندھ میں اس کا بڑا زور تھا اور وہ اپنی جماعت کا

رئیس اس کا ایک حلقہ بھی تھا، اس نے ہندوستان کے ایک راجہ سے جنگ کی تھی، اس کا واقعہ ایک طویل نظم میں بیان کیا ہے،

گلمائے پریشان

آراستہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ٹرکپٹ نج) ضخامت کتاب ۸۰۰ صفحہ

تھیں بڑی، قیمت: ۷ روپے ۵۰ پیسے، ملنے کا پتہ: کاتبان، الہ آباد

یعنی فارسی وارد و شعر اس کے چوٹی کے کلام کا ایک بے مثل گلدستہ، اردو ادب کے ذخیرہ میں ایک دلکش

و درغیر باضافہ جس میں اساتذہ سابق کی تیس تصویریں بھی شامل ہیں،

ع سنیہ کے پودا منشد ویدہ

احیاء

آہ فقید علم و دانش

یحییٰ اعظمی

کیوں نہ ہوں تیرہ رُز آج کشتہ بند کے جا
جیت کہ آج بجھے گئی آہ کہ ہو گیا خموش
کس کے علو سے شان پر قوم کرے گی خراب
خاک و بارہند سے اب نہ اٹھے گا تا اب
علم و ہنر میں سو گوار، فکر و نظر میں اشکبار
لاکھ زمانہ کر ڈھیں بدلے مگر محال ہے
دانش علم و فضل کا ایک حسین مجسمہ
گوئیج رہا ہے آج تک ساری فصاحت ہند میں
جس کے صریح کلام سے جی اٹھے خفاگان خاک
جس نے ہمیں عطا کیا جس نے ہے اہلما دیا
قلب وطن میں اب کہاں تیرے الم کی تمبھی

وقت سحر ہو اغروب نیر دانش و کمال
شمع حیات سربہ ساری ساز نواستہ الملال
خاک میں آہ مل گیا پیکر عظمت و جلال
ایسا ادیب بے مثال ایسا خطیب بکمال
کہ ہے ادیب کا یہ زیاں کہ ہر ہنر کا یہ زوال
بزم وطن میں جلوہ گر ہو سکے پھر تری مثال
یعنی نہ فرق آتہ دم ایک مرتفع کمال
تیرے کلام کا جلال تیرے خطاب کا جمال
ہاں وہ مدیر البلاغ، ہاں وہ نقیب الملال
ایک صحیفہ ادب ایک حدیقہ کمال
ملت غم نصیب کو اور بھی تھا غم رجال

تیری وفات ہے مگر سب سے عظیم سانحہ
آہ یہ ہے وہ زخمِ غم جس کا نہیں ہوا دماغ

دیدہ ترکو کیا ہے کم آہ ترا مالِ غم
تو ہی نہیں رہا تو اب اور ہو کیا غم مال

حقیقت کی بوقلمونی

از جناب شاہ ولی الرحمن صدیقی کاکڑی

بیدل آں شعلہ کز دہیزم چراغاں گرم است

یک حقیقت ز ہزار آئینہ تاباں شد است (بیدل)

تمام جلوے ہیں روشن جمال یار ہے ایک
شعاعیں لاکھوں ہیں خورشید ز رنگار ہو ایک
بھری ہوئی ہیں نثر میں خمیں رنگارنگ
ہیں بے شمار جو پتہ ہیں تو ایک ابرمیل
حقیقت ایک ہی لیکن ہیں لاکھ افسانے
ہے ایک شمع تجلی تو لاکھوں پروانے
بے ہوئے ہیں ہزاروں دماغ خوشبو سے
ہے ایک خواب حقیقت ہزار تعبیریں
ہیں راستے متفرق مقام یار ہے ایک

وہی غفل نہیں کثرت سے اصل وحدت میں

ہزار بھی وہ شہوار ہوں تو ہار ہے ایک

التَّقْرِیظُ وَالنِّقَاطُ

سید مای اقبال - مرتبہ میاں محمد شریف صاحب، بشیر احمد ڈار صاحب، متوسط کتا

سائز، خوبصورت ٹائپ، کاغذ عمدہ، سالانہ چندہ ۵۵ روپے انگریزی یا اردو شماروں

کے لیے سالانہ چندہ صد روپے، ہر نمبر اقبال، انگریزی، گارڈن کلب، لاہور

یہ سید مای رسالہ ہے، اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں نکلتا ہے، اس کا مقصد

اقبال مرحوم کے ان افکار و خیالات اور علوم و فنون کا تنقیدی مطالعہ ہے جو ان کی تعلیمات
اور شاعری کا خاص موضوع تھے۔

اقبال کے جو شمارے ہماری نظر سے گزرے ہیں وہ سب گرانقدر مقالات اور اہم

مضامین پر مشتمل ہیں، ان سبب مفصل تبصرہ کی گنجائش نہیں بعض خاص لکھنے والوں اور اہم

مضامین کے عنوانات کا تذکرہ کروینا مفید ہوگا، اس کے مضمون نگاروں میں محترم مدبران رسالہ

کے علاوہ ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر شوکت سبزواری، محمد عبدالقدیر لٹری، سید عابد علی عابد

اور ڈاکٹر عنبر الحسن معصومی جیسے مشہور اہل قلم شامل ہیں،

انگریزی شماروں کے بعض اہم مضامین کے عنوانات یہ ہیں:-

انگلستان میں عربی الفاظ کا رواج، جدید عربی شاعری میں دیہاتی مناظر، اسلامی ثقافت

کے چند پہلو، اسلامی قانون کا ارتقاء، خلفائے راشدین کے عہد کے معاشرتی حالات، مہاجرات

اور دوسری سنسکرت کتابوں کے فارسی تراجم، مارکسی نظام میں جدلی ادیت کا عمل،

اردو شماروں کے بعض مضامین کے عنوانات یہ ہیں :-

اقبال شعراے فارسی کی صفات، حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، اقبال کا تصورِ حیات، اقبال اور معاشی مسائل، اقبال کا نظریہ اخلاق، اقبال کا فنی ارتقاء، تاریخ تصوف کا ہندی ایرانی، یونانی اور اسلامی پس منظر، خلافت اسلامیہ، اسلامی فلسفہ تعلیم، اردو مرثیہ میر تقی میر کا نئی اردو شاعری کا رنگ و آہنگ، ذالِ حجبہ فارسی میں، ابنِ بابجہ کے بعض پیشرو اور معاصر فلاسفہ، گو اس رسالہ کے بیشتر مضامین فاضلانہ ہوتے ہیں، لیکن تمام مضامین سے کامل اتفاق کرنا ضروری نہیں، مثلاً اپریل ۱۹۷۷ء کے شمارہ میں "اقبال اور معاشی مسائل" کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مضمون نگار کا ذہن اسلام اور سوشلزم کے متعلق زیادہ صاف نہیں ہے، گویا خیر میں انھوں نے ڈاکٹر صاحب کے نقطہ نظر کو واضح کرنے کی پوری کوشش کی، مگر شروع میں اقبال اور اسلام کے معاشی نقطہ نظر کی جو تعبیر کی ہے وہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں، اسی طرح ڈاکٹر شوکت سزوار کی کا مضمون "ذالِ حجبہ فارسی میں" اگرچہ بڑی کد کاوش سے لکھا گیا ہے، مگر ان کے خیالات محلی نظر ہیں،

اسی طرح دوسرے شماروں کے بعض مضامین سے اختلاف کیا جاسکتا ہے مگر اس کے باوجود مجموعی حیثیت سے اقبال ایک مبدیاری اور بلند پایہ رسالہ ہے، اور اس کے بیشتر مضامین تلاش و تفحص سے لکھے جاتے ہیں، ہم اقبال نے اس رسالہ کو جاری کر کے ایک قابلِ قدر اور اہم رسالہ کا اضافہ کیا ہے، اور جبکہ سنجیدہ علمی اور ادبی رسالے خال خال ہی نظر آتے ہیں، اقبال جیسا رسالہ دیکھ کر بڑی مسرت ہوتی ہے، ہم کو توقع ہے کہ یہ رسالہ اہل علم کے حلقہ میں قدر کی نگاہوں سے دیکھا جائے گا۔

سہ ماہی صحیفہ - مرتبہ جناب سید عابد علی عابد، سید سجاد رضوی صاحب، اقبال سائز

کھانڈا، کتابت و طباعت عمدہ، قیمت سالانہ ۵۰ روپے، رتبہ مجلس ترقی ادب

زنگہ اس گارڈز کلب روڈ، لاہور،

"مجلس ترقی ادب" صحیفہ اور تعمیری ادب کی ترویج و اشاعت کے لیے حکومت پاکستان کی سرپرستی میں قائم کی گئی ہے، صحیفہ اسی مجلس کا بلند پایہ اور خالص ادبی سہ ماہی رسالہ ہے، اس کے اب تک دو شمارے نکلے ہیں جو ادبی مقالات، غزلوں، غزلوں، ڈراموں، افسانوں اور مزاحیہ مضامین پر مشتمل ہیں، صحیفہ کا یہ مقصد قابلِ قدر ہے کہ :-

"صحیفہ کا مسلک ہی یہ ہے کہ ادبی روایت بھی صحت مند اور توانا رہ سکتی ہے کہ ادیب اور انشاء پرداز ماضی کی میراث سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں، حال کے کوائف پر کامل مطلع ہوں اور مستقبل کی تعمیر ملحوظ رکھیں،"

لیکن آجکل کے بیشتر رسالے اور ادبی حلقے اس قسم کا دعویٰ کرنے کے باوجود ماضی کی میراث سے فائدہ اٹھانا تو درکنار اس کے لیے احترام کا معمولی جذبہ بھی نہیں رکھتے، بلکہ اس کو قابلِ ترک قرار دیتے ہیں،

دیکھنا یہ ہے کہ صحیفہ اس اصول پر کھانا تک کاربند رہتا ہے، اب تک جو نمبر ہماری نظر سے گزرے ہیں وہ ادبی حیثیت سے نہایت پسندیدہ ہیں، لیکن جون ۱۹۷۷ء کے شمارہ میں روایت سے متعلق دو مقالے اگرچہ پوری کد کاوش سے لکھے گئے ہیں لیکن ہم کو ان سے اتفاق نہیں ہے، "فن اور فنکار" اچھا مضمون ہے،

ڈاکٹر سید عبد اللہ صاحب کا مضمون "اقبال اور حافظ کے ذہنی فاصلے" بہترین مقالہ ہے، "موجودہ دور میں لائبریری کی اہمیت" بھی مفید مضمون ہے، مزاحیہ مضامین کا حصہ دونوں

شماروں میں اچھا ہے، انسانے بھی بیشتر معیاری اور فنی حیثیت سے بلند پایہ ہیں۔ غزلوں اور نظموں کا انتخاب بھی اچھا ہے، بعض چیزیں بے جان بھی نظر آئیں، لیکن مجموعی حیثیت سے صحیفہ ایک مفید، بلند پایہ اور اہل ذوق کے مطالعہ کے لائق ہے، اور مجلس ترقی ادب ایسے معیاری رسالہ کے اجرا پرستائش کی مستحق ہے،

ماہنامہ ہر نیروز - مرتبہ جناب حسن منشی ندوی، ابو خیر کشفی، علی اکبر قاصد، متوسط سائز،

کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، سالانہ چندہ سے رنی پرچہ ۸ روپے کا پتہ: ہانگٹ ٹین ایریا،

کراچی نمبر ۵ - بھارت میں ارسال ذرا کا پتہ: شاہ محمد زید خانقاہ سلیمانہ بھلوری شریف، پٹنہ۔

ہر نیروز ڈیڑھ دو سال سے نکل رہا ہے، اور اس قلیل عرصہ میں اس نے کئی مفید اور معیاری نمبر

بھی نکالے ہیں، اور اس کا مضمونی شمارہ بھی اچھے ادبی مضامین، افسانوں، بلند پایہ نظموں، اور غزلوں پر مشتمل ہوتا ہے،

"یارانِ نکتہ داں" اور "چہ دلا دراست" مستقل عنوانات ہیں، جو بہت دلچسپ ہوتے ہیں، "یارانِ نکتہ داں" میں ہر نیروز کے قارئین اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہیں، اور "چہ دلا دراست" میں ایسے مصنفین کو بے نقاب کیا جاتا ہے جو دوسروں کے خیالات یا دوسری زبانوں کے ترجمے اپنے نام سے شائع کرتے ہیں، پاکستان کے سیاسی اور مذہبی مسائل پر ہر نیروز کی بعض تحریریں میں اعتدال تو وزن نہیں پایا جاتا، اگر ڈاؤن اپنی توجہ ادبی مسائل ہی تک محدود رکھے تو زیادہ مفید ہوگا، اور اس حیثیت سے وہ مفید کام انجام دے رہا ہے، اس کے اجرا سے ادبی رسالوں میں ایک خوشگوار اضافہ ہوا ہے،

ماہنامہ مقام رسالت - مرتبہ مولوی سلیم الدین شمس، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر،

سائز متوسط، قیمت سالانہ للہ درنی پرچہ ۸ روپے، دفتر مقام رسالت ۱۳۲ بریڈ روڈ کراچی نمبر ۵ پاکستان

پاکستان میں انکارِ حدیث کا فتنہ جس قدر بڑھتا جاتا ہے، اسی قدر اس زہر کا تریاق بھی مہیا ہو رہا ہے، مقام رسالت کے اجرا کا مقصد ہی اس فتنہ کا مقابلہ ہے، اس میں حجیتِ حدیث اور دوسرے مباحث پر مفید علمی و مذہبی مضامین کے علاوہ اکثر نمبروں میں منکرینِ حدیث کے امام پرورد صاحب کی قرآن دانی کے بعض "نادر نمونے" اور "انوکھے جواہر بارے" بھی شامل رہتے ہیں جنہیں کچھ ان کے علم اور دعویٰ پر حیرت ہوتی ہے، مفتی محمد شفیع دیوبندی کی تفسیر کی اشاعت کا فخر بھی مقام رسالت کو حاصل ہے جو ریڈیو پاکستان سے نشر ہوتی ہے،

ممکن ہے بعض لوگوں کو مقام رسالت کا لب و لہجہ تلخ معلوم ہو، لیکن پروردِ صاحب کی گالیوں کے مقابلہ میں نرم لہجہ اختیار بھی نہیں کیا جاسکتا،

غرض یہ رسالہ بڑی مفید دینی خدمت انجام دے رہا ہے، اس لیے مسلمانوں کو اس کی عملی ترویجی کا ثبوت دینا چاہیے،

ماہنامہ ریح - مرتبہ مولانا محمد عطاء اللہ حنیف، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، قیمت

سالانہ سے رنی پرچہ ۸ روپے، ریح ماہنامہ ریح، المکتبہ السلفیہ شیش محل روڈ، لاہور،

ہندوستان میں پتہ یہ ہے: مولانا محمد داؤد صاحب، راز خطیب جامع مسجد الحمدیہ مومین پورہ بمبئی،

یہ ایک علمی، دینی اور تبلیغی ماہنامہ ہے، جس میں مختلف دینی موضوع پر مضامین ہوتے ہیں، فصل

یہ جماعت اہل حدیث سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے مضامین زیادہ تر اسی طرز کے ہوتے ہیں،

مولانا عبد الرؤف صاحب رحمانی کا ایک مفید مضمون "احادیث سے صحابہ کرام کا استدلال کئی قسطوں

سے نکل رہا ہے، ستمبر ۱۹۵۷ء کے شمارہ میں مولانا محمد سمیع صلیبی کا مضمون "عجمی سازش کا تجزیہ و اوقات

کی روشنی میں" بہت خوب ہے، یہ رسالہ "پرویزی فتنہ" کی تھوڑی سی تجدید پسندی کی بھی خبر لیتا ہے،

مجموعی طور پر سالہ مفید اور دینی خدمات انجام دے رہا ہے،

ماہنامہ مذکورہ - مرتبہ بشیر احمد صاحب، سائز متوسط، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت اچھی

سالانہ چندہ للہ رنی پروجیکٹ: دفتر تذکرہ، آرام باغ روڈ، کراچی

اس رسالہ میں قرآن پاک اور احادیث کی تشریح و توضیح کے علاوہ سنجیدہ دینی مضامین،

پاکیزہ نظمیں اور اصلاحی انسانے بھی شائع ہوتے ہیں، مضامین کی زبان آسان ہوتی ہے، اس لیے

عام لوگ بھی اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں،

پیام حق - مرتبہ خواجہ عبدالوحید صاحب، متوسط سائز، کاغذ معمولی، لکھائی چھپائی اچھی،

سالانہ قیمت سے رنی پروجیکٹ دفتر ماہنامہ پیام حق، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی

ماہنامہ پیام حق میں اوسط درجے کے مذہبی، علمی، سیاسی اور تاریخی مضامین شائع ہوتے

ہیں، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی کی تفسیر بیان القرآن اور ارشادات رسول کے عنوان

سے احادیث کا ترجمہ بھی ہر نمبر میں شامل رہتا ہے، بعض مضامین معیاری ہوتے ہیں، مجموعی حیثیت

رسالہ مفید ہے،

ماہنامہ احکام - مرتبہ قاضی زین العابدین صاحب، میرٹھی کاغذ، کتابت و طباعت اچھی،

سائز متوسط، سالانہ قیمت سے رنی پروجیکٹ: مکتبہ علمیہ قاضی نزل قاضی دارہ، میرٹھ

پاکستان میں ارسال زر کا پتہ: ہاشمی باک ڈپو نمبر ۹۹۲ پیر الہی بخش کالونی، کراچی،

اس رسالہ کے فاضل مدیر ایک روشناس اہل علم ہیں، اسکے مضامین تمام تر اصلاحی، مذہبی اور دینی

بلکہ اکثر دیرینہ سیرت نبوی کے مختلف گوشوں سے متعلق ہوتے ہیں، اور غالباً اسی لیے رسالہ کی پیشانی پر

”تحریک اشاعت سیرت کا نقیب“ تحریر ہے، یہ رسالہ عام مسلمانوں کے لیے مفید ہے، اور چونکہ زبان

سہل اور انداز بیان بھی آسان ہوتا ہے، اس لیے عام مسلمان اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتے ہیں

’من‘

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا نظام حکومت - تالیف مولانا حامد الانصاری غازی، بڑی تقطیع، کاغذ

کتابت، طباعت بہتر، صفحات ۵۶، قیمت مجلد مع غریب جلد سے پتہ مذکورہ المصنفین

اردو بازار، جامع مسجد، دہلی،

اس کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے، فاضل مصنف کی یہ کتاب پہلی مرتبہ ۱۹۴۳ء

میں شائع ہوئی تھی، نظر ثانی اور حذت و ترمیم کے بعد اب اس کا دوسرا ڈیشن شائع ہوا ہے

جس میں اسلام کا مفصل دستور حکومت اور اس کا مکمل خاکہ پیش کیا گیا ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے

کہ عام انسانی مفاد اور تنظیم کے لیے حکومت و سیاست اور اسلام کا تعلق ناگزیر ہے، اسلام میں

حکومت کوئی جا بجا نہ عمل نہیں بلکہ ایک ایسی اعلیٰ درجہ کی رہنمائی ہے جو سر تا سر رشد و ہدایت

اور جس میں مرضی عام کو بھی خیل ہے، اور اس پر حکومت اسلامی کے درختاں دور سے استشمار کیا گیا ہے

مصنف نے کتاب کی ابتداء میں حکومت کا مفہوم، اقسام حکومت، اسلام سے پیشتر عہد قدیم کی

حکومتوں اور اسلامی حکومتوں کی سیاسی تاریخ وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے، اسکے بعد اصل

کتاب شروع کی ہے، اور اسلامی حکومت کی عام حقیقت اور نوعیت، مذہب و سلطنت کے باہمی

تعلق، سیاست، قانون اسلامی ریاست کی غرض و غایت، اس کے مختلف ناموں کا ذکر، ان کی

تشریح، امام، وزراء، اور ان کے فرائض و واجبات، امیر کا انتخاب، اسلامی طریقہ انتخاب

است اسلامیہ کے مختلف اسماء، ان کی تشریح اور تاریخی تشکیل، شورائی، ایوان شورائی

شوری کے تاریخی تعامل، اجلاس شوری، خصوصیات شوری، وزارتی شعبے، صیفہ عدل و انصاف، اقسام عدالت، صیفہ فوج، اس کی تشکیل، طریقہ جنگ، عہد اسلامی کے معاہدے، صیفہ جہاد و دفاع، ضابطہ شہادت، صیفہ اقتصادیات، اور اسلامی حکومت کا جدید و قدیم حکومتوں سے موازنہ وغیرہ جیسے اہم مباحث ہیں، اور اس کے جزئی سے جزئی گوشوں پر اجمالی روشنی ڈالنے کے ساتھ جا بجا ان شکوک و شبہات کا بھی ازالہ کیا گیا ہے جو پیدا ہو سکتے ہیں جنکے متعلق عام طور پر غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے، اور آخر میں نظم حکومت کا مختصر خاکہ اور اسلامی حکومتوں کے عروج و زوال کا مختصر نقشہ دیدیا گیا ہے۔

اس طرح گویا یہ کتاب مصنف کے لفظوں میں خدا کی حکومت کا پیغام ہے ظلم و جہول انسانوں کی حکومتوں کے نام اور جس کے اظہار کا بقول مصنف اس سے بہتر کوئی موقع نہیں تھا، اور ایشیائے یورپ کو نہ سب عطا کیا تھا، اب اس کو حکومت کا طرز اور سلیقہ بھی عطا کرنا چاہیے، اگر یورپ کے علم صناعی (سائنس) اور عقلی عروج کو اسلام کے ربانی نصب العین کے ماتحت کر دیا گیا تو یہ عالمگیر امن، عالمگیر مساوات، عالمگیر آزادی، اور عالمگیر حکومت کا پہلا دن ہوگا، مولانا کے نزدیک اسلامی حکومت سے محرومی کے بعد دنیاے اسلام پر ایک موت طاری ہے جس کا علاج شعور، بیداری، انقلاب فکر و نظر اور خدا کے پیغام سے وابستگی کے اندر ہے، مصنف کا فکر بیان جو بعض مقامات پر اگرچہ ضروری ہے، مگر بہت گراں گزرتا ہے، ان کی بعض تشریحوں اور تبصروں سے بھی اختلاف کیا جاسکتا ہے، مگر کتاب بڑی فاضلانہ محققانہ مفید اور اپنے موضوع پر جامع ہے جس سے مصنف کی دقت نظر، وسعت مطالعہ اور غیر معمولی محنت و کاوش کا اندازہ ہوتا ہے، زبان و بیان اور طرز انشاء کے متعلق مصنف کا نام کافی ہے، امید ہے کہ اہل علم کے حلقوں میں کتاب قدر و قیمت کی نگاہ سے دیکھی جائے گی۔

معراج العاشقین - مترجم جناب گوپی چند صاحب نازنگ، تقطیع بڑی ضخامت ۴۸ صفحات، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت ۱۲ روپے، آزاد کتاب گھر کلاں محل دہلی نمبر ۶

معراج العاشقین اخلاق و تصوف پر حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کا مشہور رسالہ ہے اس کی زبان آج سے پانسو سال پہلے کی پرانی دکنی ہے، اس لیے لسانی حیثیت سے بھی بہت اہم ہے، چنانچہ مولوی عبدالحق صاحب آج سے تیس سال پہلے اس کو چھپوایا تھا، مگر اب پھر نیا ہو گئی ہے، اس لیے ایک صاحب ذوق نوجوان گوپی چند نازنگ نے جو اردو کے دسرچہ سکا ہے، دوبارہ اس کو مرتب کر کے شائع کیا ہے، اس کی زبان آجکل کے لیے نامونس ہے، اور اس کے بہت سے الفاظ متروک ہو گئے ہیں یا ان کا تلفظ بدل گیا ہے، اس لیے ہونا مرتب نے حاشیہ میں ایسے الفاظ کے مترادفات اور ان کا موجودہ تلفظ لکھ دیا ہے جس سے اس کتاب کے سمجھنے میں سہولت ہو گئی، کتاب کے شروع میں مصنف کے مختصر حالات، ان کی تصانیف کا ذکر اور معراج العاشقین کا قارئین ہے، مرتب یہ رسالہ شائع کر کے ایک مفید ادبی و لسانی خدمت انجام دی ہے۔

میر کی آپ بیتی - مترجم جناب نثار احمد ضار، فاروقی، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی خوبصورت گر دپوش، ۱۹۲ صفحات، قیمت ۶ روپے، بکسٹ برہان اردو بازار دہلی نمبر ۶

عرصہ ہوا مولوی عبدالحق صاحب نے ذکر میر اپنے مقدمہ کے ساتھ شائع کی تھی اب جناب نثار احمد ضار نے اسکا اردو میں نہایت سگفتہ در رواں ترجمہ تشریحی نوٹوں اور توضیحی حاشیوں کے ساتھ شائع کیا ہے جس سے کتاب کا افادہ اور بڑھ گیا ہے، کتاب کے مطالعہ سے اس دور کے سیاسی، معاشرتی اور دوسرے متفرق حالات معلوم ہونے کے ساتھ بعض ان غلطیوں کا پردہ بھی چاک ہو جاتا ہے جو تذکرہ نویسوں نے داستان طرازی کے خیال سے لکھ دیے تھے، یہ ترجمہ اردو میں ایک مفید اور قابل قدر اضافہ ہے۔

نمبر ۱۷ شول المکرم ۱۳۴۷ مطابق ماہ مئی ۱۹۵۸ء جلد ۸۱

فہرست مضامین

شذرات

شاہ معین الدین احمد ندوی ۳۲۲-۳۲۳

مقالات

میر کی داستان ذکر میر کی روشنی میں

جناب سید دلی الرحمن صاحب دارالعلوم دیوبند ۳۲۵-۳۲۶

اسلامی فلسفہ اور دینیات کا اثر یورپی فلسفہ

ترجمہ سید مبارز الدین صاحب فاضل کالج لاہور ۳۲۸-۳۲۹

اور دینیات پر

کالج آف آرٹس اینڈ سائنس، گلبرگر ۳۵۸-۳۵۹

علامہ ابن عساکر

مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رقیق داراللمصنفین ۳۵۹-۳۶۰

حافظ کا مذہب

از جناب مولوی مرزا محمد یوسف صاحب مدرسہ عالیہ لاہور ۳۸۹-۳۹۰

برید فرنگ

جناب اختر امام صاحب بلخیم ۳۹۰-۳۹۱

ادبیات

غزل

جناب مرزا احسان احمد صاحب ۳۹۵-۳۹۶

قطعہ زندگی کا دوسرا رخ

جناب سید علی اختر صاحب قلمری ۳۹۶-۳۹۷

مطبوعات جدیدہ

ض ۳۹۷-۳۹۸

ضروری اعلان

ہمارے پریس میں ایک پرانی ۲۹ x ۲۲ لیمتھ مشین ہماری ضرورت سے فاضل ہو جن صاحب کو ضرورت ہو، خریداری کے لیے دفتر داراللمصنفین سے خط و کتابت کریں اور دیکھ کر اپنا اطمینان کر لیں، بیشن اچھے حال میں ہے، قیمت مناسب ہوگی۔

منیجر

فارم IV

دیکھو رول نمبر

معاریف - اعظم گڑھ

مقام اشاعت

داراللمصنفین اعظم گڑھ

نوعیت اشاعت

ماہانہ

نام پرنٹر

صدیق احمد

قومیت

ہندوستانی

پتہ

داراللمصنفین اعظم گڑھ

نام پیشتر

" "

قومیت

.....

پتہ

داراللمصنفین اعظم گڑھ

نام ڈیٹر

شاہ معین الدین احمد ندوی

قومیت

ہندوستانی

پتہ

داراللمصنفین اعظم گڑھ

نام و پتہ مالک سالہ

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں

صدیق احمد